La actualidad de Gramsci:
Poder, Democracia y Mundo Moderno

JOSÉ MARÍA MARTINELLI
Compilador

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA. División de Ciencias Sociales y Humanidades

Diseño de Portada: Alejandra y José María Martinelli

Primera Edición: Junio 1995

Unidad Iztapalapa - División de Ciencias Sociales y Humanidades
Serie Iztapalapa: Texto y Contexto
Av. Michoacán y la Purísima.
Col. Vicentina
09340, México D.F.

ISBN 970-620-531-4

Impreso en México/Printed in México

Índice

Leer a Gramsci

Prólogo: Leer a Gramsci

José María Martinelli

Leer a Gramsci en 1995 tiene sentido. Desde una perspectiva individual para enfrentar la anomia que el hombre y la mujer contemporáneos viven como deslavada cotidianidad social, casi sin búsquedas ni emociones, salvo algún estruendo político como la sublevación indígena en Chiapas al comenzar el año 1994; desde una perspectiva sociopolítica, para intentar explicar cómo este fin de época convierte en mitos experiencias sociales que fascinaron durante casi todo el siglo, v.g: la Revolución Mexicana, el socialismo real, como muy importantes.

Gramsci no formulaba respuestas puntuales ni cabe encontrar una estrategia política acabada en su discurso; más propiamente invita a una reflexión sobre la realidad de Occidente, con énfasis en la cultura y la política, cuales prismas refractantes de lo productivo-económico, como basamentos que explican los complejos procesos identificatorios y desidentificatorios de las sociedades actuales; los espacios de las mediaciones. No otra cosa que la idea ampliada del Estado gramsciano, que no cabe referir sin su contrapartida dialéctica y lugar común de nuestro tiempo, la inefable sociedad civil; de tan reiterada en la formulación de consensos que se ignora su potencialidad mayor, la formulación de disensos.

Cuando Gramsci dice "el proletariado no sucede al fascismo", pareciera darse cuenta de que se abre un largo período en el que los cambios sociales van a ser moleculares, "de lo pequeño a lo grande", donde las transformaciones van a darse "jugando la pelota en la cancha del adversario más que en la propia". Esto ha resultado válido para la Italia, sobre la que Gramsci reflexionaba, pero también lo es para otros países capitalistas que han logrado sin erosiones mayores neutralizar los embates del socialismo; es decir, lograr que éste se institucionalice y pierda fuerza de masas. Es en estos contextos donde la lucha por la democracia adquiere una fuerza capital, ya que no se trata de reciclamiento del sistema -desde una perspectiva contestataria- sino la posibilidad de entablar una lucha de ideas que le confiera alguna racionalidad al poder, más allá de los sesgos de intereses corporativos de clase. Para abordar esta cuestión se requiere trabajar lo referente a descentralización y federalización del poder desde una dimensión orgánicamente popular.

Hoy, socialmente se tiene la certeza de vivir tiempos de cambios, y que éstos no conllevan necesariamente matices de violencia social colectiva; se trata de una nueva época sin ruptura histórica .En esta dinámica es importante tener presente el efecto "devastación" que en la conciencia de la gente ha tenido el fracaso de los "socialismo reales", particularmente el desmoronamiento de la ex-Unión Soviética. Esta situación, aunada a la presión psicológica de los medios electrónicos de difusión, conforman una nueva subjetividad política colectiva gobernada por el escepticismo acrítico, en la que campea "la desinformación informada" como sustituta de la conciencia alerta y comprometida. Esto lleva a revalorar uno de los textos clásicos de Gramsci, "Americanismo y Fordismo"; el americanismo como absorción de la resistencia, de ahí a la mimetización social y como en el tango "hoy resulta que es lo mismo un burro que un gran profesor", los espacios de las puertas falsas que abren al vacío. La respuesta interrogante es ¿cómo forjar una cultura de la positividad que absorba y realice la necesaria negatividad del marxismo; sin caer en la unidimensionalidad?

En la actualidad, no cabe ninguna duda que la concurrencia social es diversa y conformante de escenarios nuevos, que sin embargo aceptan propuestas comunes ineludibles, vitales, v.g: la recuperación y preservación del medio ambiente como patrimonio



colectivo, humano. Hay que politizar "el verde" para que lo ecológico adquiera la centralidad necesaria en la cultura política de nuestros días. Con seguridad, corresponde realizar un esfuerzo muy grande, social y político, para lograr acuerdos con los monopolios y fuerzas depredadoras del medio ambiente; desalentar la industrialización destructiva. En este contexto, los ejes proletarios no se diluyen pero tampoco son vanguardia. La clase obrera despolitizada no es clase; es tal en tanto recuperación de una politicidad orgánica que la enclave en la diversidad social, en la concurrencia con sujetos sociales variados, con intereses particulares y también comunes, como se dijo. Las sociedades modernas -aunque resulta doloroso escribir esto desde una realidad que acusa intensos perfiles premodernos- pueden configurar un sujeto político colectivo, en tanto sea democrático, substancialmente democrático en representación y en gestión. Es preciso aclarar que no se disuelven las especificidades que singularizan a los diferentes sujetos reales. De esta forma adquieren, conservan y perfeccionan calidad de sujetos políticos sin ser desplazados o anulados por un sujeto único de poder, sea el partido, el dictador o el presidente. Es la dimensión, a nuestro entender, de la hegemonía democrática gramsciana, que presupone, no convalida, el escenario de un posamericanismo. El énfasis recae en bregar conscientemente porque esta relación diversa y diferenciada al seno de lo social no sea absorbida por el interés corporativo de clase y su correlación leviathánica al interior de la estructura estatal.

La industrialización electrónica mediante la incorporación directa de la ciencia a los procesos productivos ha desplazado las viejas formas de organización fordista. Resultante de este proceso, la multiplicación y versatilidad tecnológicas encuentran espacios múltiples, tanto en la gran Corporación como en la cotidianidad familiar. En este ámbito hay una transformación profunda en la comunicación entre los miembros de núcleos básicos, con particular gravitación en lo referente a la conformación de valores; éstos son seductoramente introducidos por la imagen que en un instante penetra la conciencia depositando ansias de bienestar y sensualidad que chocan con el opacamiento de la realidad. Se despliegan nuevas identidades -por tomar un ejemplo representativo consideremos a la juventud actual- que no necesariamente carecen de sentido crítico, injusto sería afirmar

que son autómatas, más bien se trata de jóvenes lúcidos que optan por el mínimo compromiso social, priorizando la erotización de la vida. Ciertamente, esto tiene límites y el placer no es para todos. Lo que ocurre es que el poder no esta allí, son filtraciones que promueven escenarios virtuales que parcelan y realizan una realidad dinamizada imaginariamente, pero también sostenida por la carga negativa de un pasado que se siente pesado, burocratizante y corrupto; la gestación de un orden que se acepta sin compartir sus resortes político-económicos de sostén. Es más que una rebeldía, sin los destellos de las utopías. Entonces, el mañana puede ser de absorción pero queda un sedimento valorativo que quiso nutrirse en la creación, en una inconformidad justificable que se tensiona entre una realidad empobrecida y una imaginación que desafía hasta lo posible, no más .Estos sujetos conllevan una potencialidad enorme, no son todos ni mayoritariamente masivos; sí, tal vez los suficientes para anexar espacios con otros sectores más castigados de la sociedad actual en procura de una consensualidad valorativa frente a los consensos viciados, declarativos, falsos.

A Gramsci le interesaba la lengua del pueblo, el saber popular, sabía que allí se encontraban bases de conocimiento, preservación y resistencia culturales. Esto se sigue dando porque las prevalencias culturales no se extinguen fácilmente, sobre todo cuando alimentan procesos identificatorios en realidades adversas. Una modernización plastificada tiende a arrasar con estos procesos, propendiendo a una homogeneización sociocultural edulcorada televisivamente, que para nada significa eliminar diferencias sociales. En alguna de sus notas Gramsci advertía sobre el preservativo "buen sentido" de los simples; el rechazo al frenético y al aventurerismo locuaz son componentes de este buen sentido. Seguramente no son elementos con la suficiente fuerza social para evitar la superficialidad modernizadora, pero sí bases resistentes para abonar procesos germinales alternativos. Si todo cambiara, ¿qué sería lo nuevo?

Lo político de nuestro tiempo es una cuestión básicamente cultural, que remite a una calidad de vida consustancial a la preservación de la naturaleza. Esto impacta, aunque lentamente, los sistemas productivos, la vida en las ciudades y el trabajo en el campo. Las viejas formulaciones de humanizaciones abstractas no responden a una materialidad social estructurada entre el

imperativo del orden -léase consenso- y una creciente mediatización de los actores sociales. La expresión de esto último se consuma ya no solamente en el desdoblamiento ciudadano-productor, sino en la pérdida de calidad política del hombre y mujer contemporáneos. Si en algún escrito sostuvimos que el vicio del socialismo real era la expropiación de poder a que eran sometidas las masas; en el capitalismo altamente internacionalizado la mediatización política convierte en sujetos de poder a vastos sectores sociales, cuya representación se diluye entre la volatilidad de las propuestas electorales, la corrupción de las redes del poder y la desinformación política. Esto cobra sentido porque la relación cultura-política es central en la obra de Gramsci y promueve una reconceptualización de dichos términos que requiere, en primer lugar, de una ética valorativa asentada en la libertad de elección con base en la libertad de información. Es esto lo que sostiene el contenido democrático: participación decisional. En este sentido se vierten en el texto algunas ideas sobre el doble carácter de la democracia contemporánea: representativa y directa. La conjugación de ambas instancias recoge la mejor tradición democrática liberal y la inexorable politicidad participativa del marxismo.

La idea de Hegemonía Democrática deseamos vincularla con un pensamiento gramsciano polémico: "Que la clase obrera sea poder antes de la toma del poder". Formulación que llevó a teóricos connotados a ubicar a Gramsci en el historicismo, aunque sea parcialmente, entre otros nuestro muy respetado Nicos Poulantzas. No es el caso reabrir discusiones pretéritas pero tampoco cobijarse con el expediente fácil de que se trata de una discusión superada. La idea gramsciana refería a una cultura solidaria, generante de valores colectivos a partir de recuperar la libertad individualizada del sujeto; en este sentido el americanismo ha resultado victorioso al exaltar un individualismo cerrado a la politización y desconfiante de las salidas sociales colectivas .La clase obrera se ocupó del bienestar subordinando la lucha por el poder. Esa matriz de nuevos valores, materialmente priorizantes de lo colectivo sin destruir lo individual, abortó al conjuro de un bienestar masificante, propiamente destructivo de la creatividad individual que hace a la vida bella. La clase obrera no fue al paraíso, tampoco generó condiciones alternativas de poder; defendiéndose de los embates de la automatización electrónica,

enfrascada en la lucha defensiva del empleo conserva en bruto la potencialidad política que todavía le confiere su diezmada presencia en lo productivo social. Pero esta potencialidad sólo cobra sentido si se despliega capacidad asociativa con otros sujetos sociales que pugnan por una calidad de vida que incorpore a la realidad cotidiana, existencial, valores que se sustenten en los nuevos conocimientos científicos, en la necesidad del arte como sensibilización y vitalidad en la aprehensión de la realidad, en la apropiación e instrumentación de tecnologías conservativas de la naturaleza. Esta dimensión de la hegemonía democrática demanda un esfuerzo mayúsculo de propositividad política, flexibilidad asociativa y un sereno examen crítico de las síntesis cristalizadas del pasado, para rehuirle al dogma y a las visiones unilaterales y anacrónicas del cambio.

En relación con los artículos que conforman este libro, el valor de los mismos esta dado fundamentalmente por la diversidad: la historia, la política, lo social, la cultura y la democracia entre los temas privilegiados. Se podría recurrir al micro comentario que destaca puntos o aportes de los autores presentándolos individualmente, sin embargo optamos por referirnos a la estructura de la obra y que en su recorrido el lector encuentre los méritos y reflexiones que surgen de un trabajo que si bien colectivo, respeta las discrepancias y posturas de los autores. Cabe invitar al lector a que parangone los diferentes Gramsci que surgen de interpretaciones y preocupaciones latinoamericanas, o particularmente las que manifiestan los autores cubanos; el valor de lo diverso que refuta la homogeneidad paralizante y aspira -no la da por hecho- a la unidad diferenciada.

Un elemento articulador que merece destacarse es la preocupación ético-política de los autores por sobre visiones reductivistas, tan propias en este tipo de trabajos, sea por el lado del economicismo, sea por el del sociologismo. Con el espíritu de orientar una lectura heurística, para nada en el ánimo de formular una suerte de "Rayuela" cortaziana que sea guía de lectura, se agrupan los materiales temática y modularmente, buscando el enriquecimiento colectivo del texto, sin perjuicio del interés que cada artículo tiene por sí mismo. En este sentido, se comienza por los temas de contenido histórico-político. Aquí, lo que se subraya es la fuerza de los sujetos políticos en la historia. Jorge Velázquez lo hace en el contexto y limitaciones de la Italia

renacentista, presentado un Gramsci polémico que por igual critica el cosmpolitismo de los intelectuales renacentistas que el Cosmopolitismo Vaticano. Los nuevos tiempos obligan a ubicarse mental y políticamente en una realidad cruzada por la interdependencia mundial y la persistencia de profundas asimetrías en las formaciones nacionales; en estos nuevos contextos, como ya se adelantara, se requiere la reconstitución del sujeto político, la elucidación de una nueva subjetividad social que recorra los ámbitos de la subjetividad empírica a la subjetividad histórica.

El perfilamiento del momento ético-político gramsciano en detrimento de los espacios económico-corporativos, dimensión esta propia de lo nacional reductivo frente a la expansividad internacional. Básicamente, pensar nuevas categorías para una refundación política del marxismo.

Un segundo bloque de trabajos abordan lo cultural político, pudiendo establecerse una triada -ética-subjetividad-libertad- para abordar este núcleo de autores: Acanda, Mora Rubio, Escudero, López Oliva, Piñón y Canto. La riqueza de enfoques de los mencionados teóricos sugiere una reflexión que también se va a formular interrogativamente, ¿cómo se conforma la receptividad política del hombre y mujer contemporáneos? Los universalismos laicos parecen haberse derrumbado entre tantos derrumbes, algunos mas ficticios que reales ; a fuerza de sinceridad es ingenuo pensar que el marxismo o el liberalismo se extinguen Sin embargo hay que conceder alguna validez social a "la crisis de los paradigmas"; formulando la idea más sencillamente, ¿en qué cree la gente? La politicidad de los universalismos religiosos es evidente, sólo no lo ve quien no quiere verlo, también aquel que sinceramente cree por una simbiosis de temor-amor. El Cosmopolitismo Vaticano, fuerza ideológica principalísima en el "derrumbe del Este", reasume centralidad política en el escenario internacional con una beligerancia que no se compadece con un discurso conciliador y tolerante. La terrenalidad vaticana ratifica la política del veto como sustento del dogma, v.g: el sexo es para procrear, sea en materia poblacional o de placer. La religiosidad como afirmación de un poder milenario; la humanización de la divinidad resulta cada vez mas lejana, ausente, abstracta. Como contrapartida, pero también con puntos de contacto con el anterior cosmopolitismo, se fortalece El Islam. Mas cercano a la politicidad de los desposeídos, gana simpatías en tanto enfrenta

a los poderes occidentales. Sin embargo, inmerso en practicas culturales abominables, particularmente crueles para con las mujeres, resulta éticamente inaceptable, aunque se insista justificatoriamente en patrones culturales diferentes y defensivos. La política no es contemplación. Hablábamos de puntos de contacto; el Cosmopolitismo Vaticano condena espiritualmente el sexo por placer, a su vez, el Cosmopolitismo Islámico destruye sexualmente a millones de niñas mediante practicas de excisión clitoriana y de infibulación. Los dos cosmopolitismos religiosos contemporáneos se complementan mental y físicamente en vulnerar una de las fuentes mas intensas de la felicidad humana.

De una reflexión como la expuesta podría concluirse que la desesperanza es meta obligada. No; gestar una nueva cultura política tiene una base natural de sobrevivencia que es la vida misma. Base que ligada, cabe reiterarlo, a la preservación necesaria del espacio ecológico habitable, permiten pensar en una materialidad social no solamente de sobrevivencia, sino de bienestar, que no equivale a derroche o banalidad. Esta sí es una dimensión de largo plazo, no a la Keynes; un largo plazo que nos encuentre vivos. Insistir en la cultura, en la educación, es insistir en gestar nuevos valores colectivos centrados en la vida como practica de libertad. Esto tiene connotaciones con Jean Paul Sartre, indudablemente. El conocimiento de nuestro tiempo es heterogéneo, múltiple, es un esfuerzo hacia la verdad que también es múltiple, histórica. Hoy, sin resignar el principio ni caer en la ubicuidad de los pragmáticos, es necesario admitir que la lucha por la igualdad cede espacio a la lucha por la libertad; cesión dialéctica conscientemente asumida en la perspectiva de que para ser iguales debemos ser libres. No se renuncia a nada, se va por todo con el optimismo critico que se nutre también de la reflexión creativa del escéptico.

Volviendo a los textos de este libro, nos permitimos llamar la atención sobre el ensayo de Víctor Soria, quien considera que mediante la incorporación de la Teoría Gramsciana de la Hegemonía se puede establecer una síntesis entre las formulaciones de Marx-Engels y Lenin sobre el Estado. En tal sentido, la superación estaría por el lado de una teorización de las formas institucionales a la par de un estudio de las practicas materiales y políticas en que están basadas En este marco se realiza un rescate de categorías gramscianas, tales como revolución

pasiva, americanismo y fordismo; la primera constituye un instrumental precioso en el análisis del proceso de dominación clasista en periodos de transición política. Las segundas, necesarias en la interpretación del modo de producción capitalista desarrollado y las demandas de intervención estatal , mas allá de la mera regulación económica. Este ensayo da pie a la introducción de artículos mas perfiladamente políticos, a los que nos referiremos a continuación.

El último bloque de trabajos - Fuentes, Alarcón, Farfán y un ensayo de nuestra parte- se aproxima críticamente a una problemática central de nuestros días: la cuestión de la democracia. Para acercarnos al tema nada mas importante, siguiendo a Jorge Fuentes, que tratar de no montar un Gramsci contemporáneo, cual un Maquiavelo redivivo, que responde a todas las demandas actuales. Lo que es ya un lugar común o debería serlo: ubicar contextos e interpretar la realidad por sobre la aplicación de modelística social. Aunque todo parezca refutarlo, hoy necesitamos más que antes de un pensamiento teórico propositivo. Marx echó bases fecundas que impregnaron el pensamiento político moderno, asociando lo social y lo político en la perspectiva de poder autónomo de los trabajadores, sin embargo eso no lo convierte en un oráculo *ad aeternum*. Afirmar la necesidad de replantear el programa político de Marx no es una herejía revisionista ni nos ubica en un posmarxismo teoricista y tendiente a la erudición vana, cuando no sofisticada en el sentido riguroso del termino. Por el contrario, hay que abandonar las herencias newtonianas de los escenarios universales, armónicos y con sujetos predeterminados, que por esta misma condición pierden el albedrío político para transformar o conservar la sociedad, como actitud consciente, libre. En la sociedad actual no hay univocidad de sujetos; de ahí la insistencia de recuperar la hegemonía gramsciana como diversidad asociativa y dirección ética. La ausencia de estos contenidos vulnera la representatividad de la democracia contemporánea en los países capitalistas, pero esta crítica también es válida para las experiencias socialistas.

La democracia de nuestro tiempo tiene márgenes para no quedar aherrojada en la jaula weberiana de las tecnocracias excluyentes; margen a conquistar con la participación de la gente. Pero hay más riesgos, digamos trampas de la modernidad; imprescindible liberar a los rehenes de la pobreza, cautivos de su propia miseria e

incultura política, afirmantes de un poder que los niega, envilece y controla, sea por temor o corrupción. Para poder formular Políticas Públicas avanzadas, más allá de una política económica gubernamental, se requieren esfuerzos de largo aliento social que asuman el bienestar como desarrollo cultural; las propuestas estatistas no conllevan esta potencialidad. La injerencia decisional de la gente es componente fundamental para las aspiraciones democráticas de estos días. Entre las enseñanzas de esta década, fascinante tiempo que nos ha tocado asumir, destaca el auge por preservar las libertades públicas inexcusablemente ligadas al irrestricto respeto de las garantías individuales. Camino de libertad.

México, D. F., 20 de Abril de 1995.

Antonio Gramsci y la presencialidad histórica del Renacimiento Italiano

Antonio Gramsci y la presencialidad histórica del Renacimiento Italiano

*Jorge Velázquez Delgado**

El conjunto de consideraciones criticas establecidas por Antonio Gramsci durante los años que vivió bajo la prisión fascista en torno a su concepción sobre el Renacimiento Italiano, se deben ver, antes que nada, como el producto de una profunda reflexión política tendiente toda ella a cuestionar el papel desempeñado por ese extraordinario y complejo proceso histórico como lo fue el Renacimiento Italiano, al interior del proceso de desarrollo de la historia política de la sociedad italiana.

La directriz adoptada por Gramsci para enjuiciar y valorar críticamente al sentido y significado de dicho movimiento, se reduce a una inquietud por marcar los factores de la *Presencialidad* histórica de tal proceso político - cultural; a partir de la necesidad de responder a la principal interrogante que globaliza y determina a la vez a cualquier intento o interés de *hipostación* sobre tal momento histórico, tanto en su universalización como momento fundante de la modernidad, como en su expresión nacional como momento crucial de la historia de la nación italiana.

* Departamento de Filosofía Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

La interrogante que se formulará Gramsci respecto al sentido y significado de la presencialidad histórica del Renacimiento Italiano, tanto en su proyección universal como en su contenido nacional, no puede entenderse a partir de pensar que para Gramsci el valor del juicio histórico dependa de reducir el fenómeno histórico a un simple juego maniqueo, mediante el cual la tarea del historiador consistiría sólo en el establecimiento de un proceso de eliminación de factores negativos o positivos que se le atribuyen a este o aquel acontecimiento histórico. Lo que en todo caso pretendía era responder más bien a la cuestión de si el Renacimiento fue o no un proceso histórico, cultural y político de carácter progresista o de profundo contenido regresivo.

Es pues esta cuestión la que, de acuerdo con Gramsci, globaliza la problemática de la investigación historiográfica sobre el Renacimiento, y a la cual se le tiene que dar respuesta. Lo que realizó con sumo interés y determinación al enmarcar, insistentemente, el porqué de la proyección reaccionaria que desarrollo el Renacimiento Italiano desde su gestión histórica —localizada principalmente en el Humanismo— así como todo el proceso de configuración de la historia del pueblo y del Estado italianos.

Pero si bien, para Antonio Gramsci el Renacimiento Italiano, en su movimiento de presencialidad histórica, adquirió una proyectividad regresiva y de significativas influencias y determinantes en la historia de ese país, es conveniente advertir que la interrogante formulada con el fin de determinar el carácter del Renacimiento refleja también un problema fundamental que de hecho fue señalado por el propio Gramsci con gran lucidez y que bien vale la pena de ser considerado aquí, como un importante punto referencial del debate historiográfico desarrollado con el propósito de establecer la idea o concepto de Renacimiento Italiano.

Es decir, que el Renacimiento como hecho histórico sólo puede ser comprendido y explicado a partir de determinar en él al sentido de su ambigüedad. De ahí que se pueda decir que si bien para Antonio Gramsci el Renacimiento en Italia fue esencialmente un proceso histórico de proyección reaccionaria, fue también, al mismo tiempo, un hecho histórico que sólo se le llega a captar a partir de establecer en el las bases fundamentales de su ambigüedad.

Ahora bien, es bastante cierto que a través de todo este tiempo en que se ha venido debatiendo al sentido y presencialidad histórica del Renacimiento, la pregunta globalizante de este filosofo marxista italiano que fuera hecha para determinar el grado de especificidad del proceso histórico-cultural de nuestro interés, carece de sentido en la medida en que cualquier posible respuesta rebasaría con mucho los marcos estrechos del análisis histórico sobre tan representativo y significativo objeto de estudio. Y que constituye a su vez tanto al interés como al motivo del debate de toda esta historiografía.

Pero cabe indicar que Antonio Gramsci no propuso tal pregunta a partir de pretender mostrar una inquietud particular por establecer los parámetros fundamentales para la reconstrucción histórica del Renacimiento. Es decir, él, a todas luces, se encontraba bastante alejado de cualquier motivación encaminada a iniciar un estudio sistemático de tales proporciones y ambiciones. En este sentido más que tratar de ver en esta pregunta el interés central de un historiador, tenemos que aceptarla como la proposición básica que se hace un político sobre un hecho de tan extraordinaria profundidad y complejidad histórica.

La pregunta globalizadora de Gramsci es, pues, una pregunta política que fue formulada por un hombre político a quien la historia sólo le interesaba por razones políticas.

"...Porque la historia nos interesa por razones "políticas" —dice Gramsci—, no objetivas, dicho sea en el sentido de científicas. Tal vez hoy estos intereses se ensanchan con la filosofía de la praxis, en cuanto nos convencemos de que sólo el conocimiento de todo un proceso histórico puede dar cuenta del presente y dar cierta verosimilitud al hecho de que nuestras predicciones políticas sean concretas. Pero tampoco hay que ilusionarse con este argumento...Tengo que decir la verdad: tanta gente no conoce la historia de Italia, incluso en lo que ésta explica al presente, que me parece necesario hacerla conocer antes que cualquier otra".[1]

Por otro lado y establecida esta observación cabe agregar que el carácter sintético que adquiere la interrogante gramsciana para la determinación histórica-política del Renacimiento Italiano, merece también ser colocada al interior del debate filosófico-

[1] Gramsci, Antonio, ***Pasado y Presente***, Argentina, Gránica, 1974, p. 221.

político que se presentó en los ambientes políticos y culturales italianos en los años sucesivos a la Primera Guerra Mundial, así como durante los dramáticos acontecimientos producidos por el ascenso del fascismo. Es pues bajo un contexto político-social de tales dimensiones que la propuesta gramsciana sobre el Renacimiento, tiene que ser sopesada como la expresión de una necesidad por realizar una valorización critica de un hecho histórico que ofrece un cúmulo de elementos para comprender a la compleja dinámica, tanto de la cultura como de la propia nación italiana. Definida así, en términos generales, la inquietud de nuestro autor, se entiende entonces porqué el debate durante el período de entreguerras sobre cualquier hecho renacimental o del pasado histórico italiano, exigía una radical toma de posición frente a una situación concreta: *la crisis radical bajo la cual se debatía la civilización moderna.*[2]

Es, pues, de frente a dicha crisis que con Gramsci el debate sobre el Renacimiento proyectó una nueva dimensión, en tanto que para el la cuestión no era entendida como la simple expresión de posiciones intelectuales adversas, sino que reflejaba, esencialmente, a un mundo dominado por una crisis ideológica y política que enfermaba en especial a la civilización occidental, al colocarla bajo una condición en la cual resultaba difícil comprender cualquier cosa sobre su propia identidad. Dicho esto es entendible porqué bajo una situación de crisis como la que vivió Europa durante la época aquí referida, la introducción de factores inmanentistas se hicieron más presentes en la reflexión histórica; adquiriendo con ello una proyección también radical en los comportamientos y tonalidades del debate filosófico y político. La forma en cómo fue asumida por Gramsci la cuestión de la inmanencia a partir de un contenido específico localizado en la necesidad de realizarla con base en un proceso revolucionario, debe ser entendida también como la necesidad de establecer una constante denuncia ideológica con respecto a los excesos historiográficos e historicistas a los que se habían reducido tanto la ciencia social como la filosofía histórica y política de su tiempo.

Por lo hasta aquí dicho se advierte que la reflexión gramsciana responde a un esfuerzo critico por rescatar a la comprensión de la historia de las ataduras revisionistas a las que

[2] Ver Ciliberto, Michele, ***Il Rinascimiento. Storia di un Dibattito***, Florencia, La Nuova Italia, 1975.

se la había reducido. Agregando que dicho esfuerzo se debe ver también como el lanzamiento de un conjunto de consideraciones y planteamientos críticos los cuales, al ser colocados en torno al sentido de la presencialidad histórica del Renacimiento Italiano, se resaltan al adquirir a la vez una doble proyección: es decir, muestran, en primer lugar, una capacidad desmistificante del Renacimiento, y, en segundo lugar, señalan los excesos del historicismo italiano como lo que fue; esto es, como una filosofía influenciada profundamente por el hegelianismo y representada principalmente por dos de los más importantes filósofos italianos de la época: Benedetto Croce y Giovanni Gentile.

Es a través de todo este historicismo en donde se aprecia mejor como la cuestión del sentido y fin de la historia aparece como un simple ejercicio de reducción lógica de matriz inmanentista. Consistente, dicha lógica, en hilar, acrítica y tendencialmente, los diversos procesos de la historia para mostrar así como ella, al interior de un proceso de edificación nacional, se proyecta como un todo unitario hacia su propio fin inmanente. El historicismo así se puede entender como una ejercitación de la especulación histórico-filosófica, consistente en postular los nexos entre los acontecimientos históricos y el advenimiento de la historia. Concentrado, dicho advenimiento, en el ideal de la más plena realización de un determinado proyecto de nación. Para Gramsci lo verdaderamente importante no era tanto el hecho de idealizar un pasado para mitificar al presente, sino desarrollar una labor de rescate del pasado como única vía para la explicación objetiva del presente. Esto es, para él lo realmente importante y valedero era el hecho del porqué Italia había llegado a encontrarse bajo una realidad histórica profundamente dominada por el fascismo.

Las preocupaciones de Gramsci se centraban de este modo en un compromiso caracterizado como una reflexión sobre el comportamiento de aquellos "hechos primordiales" de la historia italiana y cuyos efectos o causas de "presencialidad histórica", permitieron el desarrollo de ciertas "conductas inerciales" como condición necesaria para el establecimiento de vínculos de acción de distintos reagrupamientos sociales. En otros términos, para él cualquier posible inquietud de develación histórica -y en este caso particular sobre el Renacimiento Italiano-. necesariamente debería ser sometido a una proceso de valorización histórica en la cual la verdadera tarea historiográfica consistiría, esencialmente, en

un esfuerzo de *Identificación* de los sujetos sociales, y de *Imputación* de las acciones históricas de tales o cuales sujetos. De ahí que se pueda concordar en que...

> "...Un problema historiográfico es siempre un problema de *identificación* de los sujetos históricos, y de *imputación* de las acciones históricas a tales o cuales sujetos".[3]

La elaboración de una historiografía con tales pretensiones seguramente fue sugerida por Gramsci, con el propósito de no caer en la presunción de ver al Renacimiento como una catarsis de la historia. Como de igual forma, evitar que la idea de Renacimiento dejará de ser una expresión del sentido común comprendido como el reflejo de:

> "una sedimentación de experiencias contradictorias y disimiles, que el individuo recepta del grupo sin aportarles una reflexión sistemática".[4]

La desmistificación gramsciana del Renacimiento Italiano debe ser vista, por lo hasta aquí dicho, como el producto de un tipo de consideración histórica que partía de una exigencia fundamental: satisfacer la necesidad de adoptar nuevos horizontes científicos para comprender y aprehender a la historia en su estructuración dinámica y real. Es esta exigencia la que lleva a la filosofía de la historia en Gramsci a ser definida como un "historicismo integral". De ahí por qué se debate su historización, sea el sentido historicista que encierran sus planteamientos sobre este o aquel aspecto de la historia, la cultura, la política o de la sociedad italiana en particular.

Como sabemos, al asumir al marxismo o filosofía de la praxis como una filosofía propia, Gramsci cuestiona la validez que se le pudiera atribuir a una determinada sistematicidad filosófica consistente en localizar y exaltar, a la vez, ciertos nexos históricos a través de los cuales se solidificará al sentido unitario de la filosofía. Por nuestra cuenta creemos que para él la historiografía filosófica no constituye una unidad como lo creían

[3] Pizzorno, Alessandro, ***Sobre el método de gramsci (de la historiografía a la ciencia política)***, en Bobbio, Norberto et al, ***Gramsci y las ciencias sociales***, México, Pasado y Presente, 1974, p. 47.

[4] Gallino, Luciano, ***Gramsci y las ciencias sociales***, ibidem, p. 38.

nuestros antepasados; en razón de que plantear de tal manera esta problemática, se caería, inevitablemente en el contenido esencial de las formas de la metafísica histórica que fueron predominantes en época de Gramsci. Al adoptar a la filosofía de tal modo, se tiene que la única posibilidad de la política sería justificar al presente como el arribo a un estado de cosas ideal o como el feliz corolario de todo el proceso de la historia.

Entender el problema de la historiografía así, representaba para Gramsci tratar a la historia como un cadáver al cual se le debe embalsamar con los mejores oficios o, en otro caso, en verla simplemente como un "reflejo teatral". Lo distintivo del pensamiento marxista de Gramsci radica entonces en comprender a la filosofa como la "expresión siempre renovada del desarrollo histórico real".[5] Pero también. y esto sería verdaderamente lo esencial, recrear la historia como un campo estratégico para su realización a través de la lucha política. Y en donde lo verdaderamente importante sería no dejarse arrastrar por los excesivos remolinos de una invención histórica la cual, en la mayor de las veces nos lleva a una sobrevalorización y, por tanto, a una explotada ideologización establecida con el propósito de proyectar un cierto espíritu de voluntarismo inmanentista. En suma, cabe decir que para Gramsci la filosofía de la historia se determina como la necesidad de tener iniciativa histórica; es decir, de perfilarla en su dimensión de identidad con la política. Para él como marxista que fue, dicha iniciativa no significaba más que llevar a la investigación histórica al plano de la posibilidad de realización de un tipo de imaginario de inmanencia de sello socialista.

La presencialidad de la historia queda por tanto caracterizada en su estrecha relación con este imaginario de inmanencia, mismo que encuentra la ruta de su dimensión actual o contemporánea, es decir, como historia viva en tanto que para él la historia es siempre historia contemporánea o política.[6] Es historia viva en la medida en que para Gramsci existe el fuerte reclamo de la necesidad de traducir todo a una revolución socialista, comprendida ésta, tanto como la transformación radical del Estado así como por un movimiento de crítica cultural, el

[5] Gramsci, op cit. p. 84.

[6] Cf. Gramsci, Antonio, ***El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce***, México, Juan Pablos, 1975, pp. 215-216.

medio idóneo para la liberación humana. El llamado historicismo absoluto de Antonio Gramsci sólo puede ser de esta manera el fundamento filosófico de su historicismo o humanismo integral, esto es, producto de su radical cuestionamiento crítico de la historia. Cuestionamiento que lo remite a colocarla como el producto del conjunto de fuerzas y factores de orden diversos que, al ser sometidos a un enjuiciamiento crítico y analítico, es posible determinar tanto sus múltiples interferencias como los grados de reciprocidad que conservan entre sí.[7]

La hipostación gramsciana propuesta para el análisis del Renacimiento Italiano considerado como un monumento histórico de significación regresiva, recae fundamentalmente en los intelectuales italianos quienes, al continuar desarrollando una función cosmopolita, no ofrecieron a Italia elementos suficientes para el forjamiento de aspiraciones políticas tendientes a la construcción de una sociedad y de un Estado de tipo moderno; es decir, de carácter nacional - popular. "Para ,Italia —dice Gramsci — el hecho central es la función internacional o cosmopolita de sus intelectuales que es *Causa y Efecto* del estado de disgregación en que permanece la península desde la caída Imperio del Imperio Romano hasta el año de 1870".[8]

[7] "somos historicistas -dice Gramsci-, por la concepción filosófica que nutre nuestro movimiento; negamos la necesidad de todo apriorismo... A simple vista parece que nuestro único objetivo es la conquista de la realidad económica; pero nosotros, a través de ella, abrimos el camino al hombre total, libre, a la nueva vida moral, que queremos que se extienda al mayor número de individuos". Garin, Eugenio, en Politica y Cultura (El problema de los intelectuales), en Althusser, L., et al, ***Actualidad del pensamiento político de Gramsci***. Barcelona. Grijalbo. 1977. p. 117. De esto se entiende porque para Gramsci la historia adquiere su propio valor y legitimidad, en tanto que busca ser proyectada como fuerza educativa y cultural en toda configuración social de la modernidad. Cf. ib. p. 118. Por otro lado conviene entender como Gramsci plantea la cuestión de las soluciones historicistas como crítica al actualismo y al historicismo en general. Pero también como formas dominantes de la reflexión histórica surgida en Italia e influenciadas en particular, por la presencialidad histórica del Resurgimiento. Ver Gramsci, A., ***El resurgimiento***, México, Juan Pablos, 1980. esp. pp. 87, 91, 99 y 101. Por último, cabe decir que Gramsci opone a la inmanencia especulativa, la inmanencia realista. Ver Gramsci, A., ***El materialismo histórico***, p. 95.

[8] Gramsci, A., ***Los intelectuales y la organización de la cultura***, México. Juan Pablos. 1975. p. 23.

La especificidad de la función desarrollada por la intelectualidad italiana a lo largo del extenso corte histórico referido por el propio Gramsci. permite ver que para él la característica central de Renacimiento es limitada a la experiencia italiana. De ahí que dicha experiencia deba ser analizada en razón de las condiciones que lo determinaron como un momento, extenso por cierto, de la historia de ese país.[9] Es en este sentido, en el hecho de ver al Renacimiento como un fenómeno estrictamente Italiano (que se explica en sus principales elementos y componentes genéricos a partir de las condiciones internas de la realidad italiana), que Gramsci - al igual como lo hiciera Nicolás Maquiavelo en su momento -, consideró que la principal fuerza que sofocó tanto a la intelectualidad italiana como a la necesidad de crear condiciones para la formación de un Estado nacional-popular, fue la presencia dominante que el Papado ejercía sobre toda la península.[10]

Es pues en la base de los presupuestos de tal hipostación histórica, que el Renacimiento se hace explicable como un proceso histórico en el cual, dada su proyectividad ambivalente, se nos presenta como una especie de figura desdoblada que configura a la vez, caprichosamente, a varias almas en un cuerpo. Con una globalización de la problemática renacimental reducida a la función desempeñada por la intelectualidad de esa época, Gramsci evita, con suma cautela, hacer caer a esta cuestión en cualquier tipo de enjuiciamiento sobre el Renacimiento, a partir de esta o aquella personalidad significativa o representativa de este o aquel campo de la cultura o del arte renacentista.

Sin embargo, cabe decir aquí que para Gramsci la personalidad histórica de Maquiavelo, al ser valorada como la figura central del Renacimiento, representa un hecho de extraordinaria excepcionalidad histórica. Pues si bien Maquiavelo en modo alguno puede ser adoptado como el factor sintético de o para la explicación histórica sobre este problema; si puede ser, por otro lado, un factor referencial para la comprensión del por qué la trayectoria histórica seguida por Italia a lo largo de todo ese largo período, es visto y comprendido a la vez como una continuidad histórica que parte de las formaciones feudales para concluir con

[9] Cf. ibídem. p. 42.
[10] Veáse, ibídem, p. 29.

el Resurgimiento.[11] Continuidad grabada fundamentalmente por el hecho de que el derrumbe del feudalismo no implicó, de acuerdo con Gramsci, la caída de ese tipo de intelectual cosmopolita o tradicional.

De todo esto se entiende que para nuestro autor promover por tanto la necesidad de crear un sentido nacional-popular como forma de lucha y de resistencia al dominio tanto religioso como del propio Papado, representaba producir una condición de fuerza y por tanto la antítesis al cosmopolitismo representado por la intelectualidad de tipo tradicional o feudal.

Ahora bien, por lo hasta aquí dicho no se tiene ninguna duda de que la intención de Gramsci era desentrañar el misterio del "nudo histórico" representado por el Renacimiento. Pero es necesario decir también que para él, al ser planteado el Renacimiento como un "momento crítico" de la historia italiana, su valorización objetiva debe comprender necesariamente y al mismo tiempo, un esfuerzo por resaltar otros varios aspectos que lo caracterizan, tanto en su influencia para la formación de la idea que se tenga de la modernidad así como de la propia historia de la península itálica. Gramsci reconoce, pues, que el valor histórico del Renacimiento Italiano se puede apreciar también a partir de entenderlo como el primer momento de gestación de la "primera forma de inmanencia primitiva y tosca"[12] que tenemos de y para la comprensión de la historia en un sentido moderno.

La aparición de esta expresión "primitiva" del pensamiento inmanentista fue para él, producto del surgimiento del individualismo como elemento determinante de la modernidad; en la medida en que para Gramsci el individualismo renacimental se capta esencialmente como la manifestación de la "transición del pensamiento trascendente hacia el inmanente".[13]

La ambigüedad del Renacimiento demuestra también una cuestión que no merece ser marginada aquí. Que para Gramsci el Renacimiento -al desplazarse bajo un ambiente de contrastantes tensiones históricas- debe ser reconocido también como el producto

[11] Pero que no se limitó a ese gran movimiento italiano de la segunda mitad del siglo XIX, por extenderse, en su línea de continuidad, hasta el fascismo.No es por ello casual que tanto los grupos intelectuales como los sectores más conservadores de la sociedad italiana, se hayan identificado más con el Resurgimiento que con el propio Renacimiento.

[12] Gramsci, ***El resurgimiento***, p . 27 .

[13] Gramsci, ***El materialismo***. . ., p. 44 .

de una experiencia civil y moral en tanto que proyectó la necesidad de crear una nueva condición ético-política para la convivencia humana.[14] Necesidad que indudablemente debe ser traducida como una búsqueda para superar ciertos modos de vivir y pensar atrasados. Es decir, superar el sentido de la trascendentalidad así como las formas de la religiosidad corres-pondientes a la época feudal. Es esto lo que conduce a pensar el por qué para Antonio Gramsci una reconstrucción histórica del Renacimiento sería sumamente limitada si en ella se suprimen o se hacen de lado, tres hechos de gran significado como lo fueron:

1) Los comportamientos heréticos que se manifestaron entre ciertos intelectuales y grupos sociales.[15]

2) El significado de las comunas como expresiones de la política que rebasan con mucho las simples limitantes de su tiempo; en la medida de la fuerza de su presencialidad histórica tanto para las formas de evocación utópica surgidas a todo lo largo de la modernidad, como para la construcción de una ambicionada forma de convivencia política surgida a partir de la existencia del Estado ético y democrático.

3) La Contrarreforma entendida como un proceso histórico que representó una derrota de las burguesías italianas de aquel entonces.

[14] Desde cierto punto de vista es importante preguntar hasta qué punto la personalidad de Girolamo Savonarola, es un referente significativo de la visión gramsciana del Renacimiento. Particularmente en la construcción de su planteamiento sobre la necesidad de construir un movimiento de reforma moral y política. La impresión común es que sus esfuerzos se encontraron siempre más orientados hacia la personalidad de Maquiavelo, como el más representativo referente que se tiene en la construcción del Estado moderno. Por otro lado, es también importante decir que no se debe olvidar que Gramsci siempre tuvo presente la figura de Guicciardini al problematizar la historia de Italia.

[15] Como se sabe el heretismo fue un fenómeno bastante extendido durante la llamada transición del feudalismo al capitalismo. Existe una amplia bibliografía sobre los principales movimientos heréticos de la época. Particularmente recomendamos: Cantimori, Delio, ***Eretici Italiani del cincuecento***, Florencia, Sansoni, 1967. Bertelli, Sergio. ***Rebeldes, libertinos y ortodoxos en el Barroco***, Barcelona, Península, 1984. Mitre, E. y Granada C., ***Las grandes herejías de la Europa cristiana***, Madrid, Istmo, 1983. Sobre la historia de las comunas italianas ver Antonetti, Pierre, ***Historia de Florencia***, México, F.C.E., 1985; y Renuard, Yves, ***Historia de Florencia***, Buenos Aires, eudeba, 1964.

La contemporaneidad de Antonio Gramsci



La contemporaneidad de Antonio Gramsci

*Jorge Luis Acanda**

El año de 1991 se celebró el centenario del nacimiento de Antonio Gramsci. Es evidente que vivimos en Cuba un "redescubrimiento" de este pensador. Renace el interés por su obra. Y este interés abarca un amplio espectro temático. Gramsci es citado por aquellos que se ocupan de la filosofía, del arte, de la crítica literaria, o de la política. Para todos ellos, Gramsci parece tener algo que decirles. No puede ser, por tanto, nuestro objetivo, presentar a este teórico italiano como una figura de museo, conjugando los verbos sólo en pasado, sino que es necesario traerlo al presente, sobre todo a nuestro presente, a nuestra realidad, e investigar por qué Gramsci ha vuelto a ser colocado en un lugar cercano al punto de confluencia de muchas discusiones actuales. ¿Qué puede decirnos Gramsci, a la distancia de cincuenta años de su muerte y cien de su nacimiento, que amerite que nos detengamos en el estudio de su obra?

La respuesta a esta pregunta es importante, porque llegar a entender a Gramsci, aprehender la dimensión real de su mensaje,

* Profesor en la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana, Cuba.

no es una tarea fácil. Leer a Gramsci es difícil. Se requiere un intenso y sostenido esfuerzo para llegar a asir la esencia de su pensamiento. Y uno está tentado siempre a preguntarse si vale la pena tanto esfuerzo, tanto gasto de tiempo y energías. Al fin y al cabo es lícito cuestionarse la significación que para nosotros, que intentamos continuar con la construcción del socialismo en una isla pequeña —rodeados por un enemigo poderosísimo—, tercermundista y subdesarrollada en una época histórica tan única y excepcional como ésta, puede tener lo que pensó y escribió en los años veinte y treinta, en Italia, Antonio Gramsci. Desde ya puedo anunciar la conclusión a la que quiero llegar: valoro a Gramsci no sólo como el teórico marxista más importante del período posterior a la muerte de Lenin, sino también (y precisamente por eso) como punto de referencia constante e imprescindible para muchas de las tareas que, en el plano teórico y práctico, tenemos que resolver aún en Cuba.

Volvamos al punto anterior, a las dificultades en el estudio de Gramsci. Gramsci es un pensador difícil. Ciertamente, en su obra abundan los problemas. Sobre todo en lo principal de ella, en los *Cuadernos de la cárcel.* Como lo dice su título, se trata de un conjunto de textos escritos durante los 12 últimos años de su vida, en las difíciles condiciones de la cárcel fascista, y aquejado por graves problemas de salud que lo llevarían finalmente a la muerte. Estas difíciles condiciones de redacción determinaron la primera dificultad para su lectura: Gramsci se vio obligado a utilizar un lenguaje cifrado en sus escritos, so pena de que sus carceleros, si se daban plena cuenta de lo que en aquellos papeles se plasmaba, impidieran todo trabajo intelectual al prisionero. Y lo que se plasmaba en aquellos papeles era una reflexión filosófica sobre las tareas del factor subjetivo en el proceso de construcción del comunismo. Así, Gramsci escribió "Ilich", allí donde quería referirse a Lenin, por ejemplo. Pero también fue capaz de referirse al partido comunista con el aparentemente irrespetuoso término de "el nuevo príncipe" (recordar, antes de cualquier juicio precipitado, que Gramsci fue el fundador del partido comunista italiano y su secretario general hasta su muerte en 1937, y figura destacada de la Tercera Internacional), y de llegar a escribir que la filosofía marxista debía "convertirse en religión". Es evidente que estamos en presencia de un lenguaje codificado, que impone la necesidad de su desciframiento, de descubrir la clave para su

"traducción".

Por otra parte, Gramsci, como marxista genuino, escapa a la imagen del teórico puro. El fue siempre un dirigente político. Pensó la teoría como político. De aquí otra característica de los *Cuadernos. . .*, la diversidad de los temas que se tocan, y lo fragmentario de los mismos. Una idea no se agota en un lugar, sino que vuelve a aparecer aquí y allá, y es retomada varias veces. Y cada terna es tomada desde la perspectiva de la polémica, a partir del interés de criticar la posición que al respecto tenía alguna figura que centraba la atención de Gramsci por la significación que este le atribuía en el debate político de aquel momento. Las referencias a nombres que hoy poco o nada dicen para muchos de nosotros obliga al estudio de los *Cuadernos...* a tener que investigar quiénes eran estas figuras, y qué decían, y qué importancia tenía lo que decían. Por ejemplo, no se puede entender a plenitud aquella parte de los *Cuadernos...* titulada por los editores ***El materialismo histórico y la filosofía de Benedeto Croce*** si no se tiene se cuenta que Nicolás Bujarin y sus concepciones sobre la filosofía (que éste vertiera en un manual que se difundió por Europa en la década de los veinte) son el constante punto de referencia y objeto de crítica en, por lo menos, las primeras 174 páginas de este texto. Y si no se conoce la estrecha vinculación entre las concepciones de Bujarin sobre la filosofía marxista y las que aparecen en la mayoría de los manuales tradicionales que han dictado una forma de entender esta filosofía y una forma de enseñarla, no alcanzaremos a comprender que esta especie de "anti-Bujarin" gramsciano tiene una dramática actualidad para nosotros hoy, porque representa una crítica a esa lectura falsificada del marxismo que esta siendo denunciada hoy.

Súmesele a esta fragmentación la circunstancia de que, como dijera Rodney Arismendi, es fácil "acumular algunos trozos de los *Cuadernos...* que, en su expresión literal, no siempre coinciden en cuanto a contenido" (revista *Estudios*, no. 85, separata, p. 10). Abundando en la idea, diríamos que la principal dificultad estriba en que Gramsci no escribió, no pudo escribir, una exposición sistematizada de sus ideas, de sus concepciones. Escribió sobre una u otra cuestión en la medida en que esos temas iban adquiriendo una significación para él, o los ecos de la misma llegaban a su prisión.

Aquel que ha emprendido el estudio de Gramsci decide

entonces orientarse buscando aquellos estudios, monografías, sobre su pensamiento. Y descubre lo siguiente: en primer lugar, en las bibliotecas, el fichero que contiene los estudios que se han realizado sobre Gramsci está lleno de apellidos franceses, italianos, anglosajones, pero carente de entradas con nombres germánicos o eslavos. Sobre Gramsci, el pensador marxista-leninista, el fundador del partido comunista italiano, el hombre que fuera enterrado en vida por Mussolini en la cárcel porque —como dijera el fiscal con la brutal franqueza que caracterizó al fascismo europeo de aquella época— "había que evitar que ese cerebro siguiera funcionando", sobre Gramsci, repito, los teóricos franceses, italianos, yanquis, británicos, latinoamericanos y otros han escrito decenas y decenas de obras. Pero son contadísimos los autores soviéticos, germano-occidentales y otros, que le han dedicado su atención. De la misma forma que es digno de atención el escaso esfuerzo que ha dedicado la industria publicista de los antiguos países socialistas europeos a difundir, en otros países y en otros idiomas, lo que sus teóricos hayan podido decir sobre el tema. El segundo hecho guarda relación con esto. Al leer las interpretaciones sobre Gramsci encontramos un muy amplio arco de las más disímiles opiniones. Para algunos, Gramsci es el autor de un marxismo no leninista, pensado para las condiciones muy específicas de una Europa Occidental democrática y superindustrializada. Otros, en la época en que la revolución cultural china despertaba entusiasmo entre algunos sectores de la intelectualidad europea, quisieron presentarlo como precursor del maoísmo. Los teóricos del partido comunista italiano quisieron arrimar su sardina del eurocomunismo a la brasa de las ideas de Gramsci, y otros nos lo quieren presentar como el fundador de un marxismo leído con clave *praxeologizante*, de un marxismo no materialista, cazando al vuelo su famosa denominación de la filosofía marxista como "filosofía de la praxis".

Llégase entonces a una primera conclusión, más que anonadante, deprimente: nos han robado a Gramsci. Peor aún: se lo hemos regalado. Y en ésta expresión que implica la existencia de un "ellos" y un "nosotros", coloco del lado de acá a aquellos dispuestos a asumir al Gramsci que fue, con sus virtudes y defectos. Y en el de allá, coloco a los que lo utilizan como marioneta de sus propias ideas, pero también a los que, invocando una ortodoxia pedestre, lo olvidan y lo desdeñan. Setenta años

después del Gran Octubre, el socialismo a nivel mundial paga muy caro el olvido en el que se quiso sumir a figuras como Gramsci, Rosa Luxemburgo o el Che Guevara, por sólo citar tres nombres.

El estudio de Gramsci plantea, por lo tanto, un primer gran problema, un problema metodológico: ¿A partir de qué posición debemos asumir a esta figura? Y cuando hablo de "posición" no intento hacer un llamado a leer su obra desde posiciones desprejuiciadas, porque pienso que esto es imposible. Hablo ante todo de una posición teórica: ¿A partir de cuál interpretación del marxismo-leninismo y de su filosofía intentaremos conformarnos una imagen de Gramsci?

Haré explícito desde ahora cuáles son mis premisas para entender a Gramsci. No quiero interpretarlo como apóstol de un marxismo neohegelianizante. Tampoco estoy de acuerdo con las interpretaciones apologéticas y edulcoradas de su pensamiento que olvidan sus errores y limitaciones. Quiero, porque pienso que es la única vía racional, entender a Gramsci como lo que fue: un pensador marxista, líder del movimiento obrero internacional e italiano en el período entre las dos guerras mundiales. Al que piense que con esto no digo nada, puedo aclararle más la idea repitiéndola con otra formulación: Gramsci es un teórico que piensa su teoría en tanto líder político, y en el contexto concreto de su actividad política. Y es ésta su actividad política como líder de un partido comunista que se erigió a sí mismo en los difíciles años del reflujo de la ola revolucionaria en Europa y de ascenso del fascismo, lo que determinó siempre los problemas que el teórico Gramsci abordaba, y la forma en que los abordaba. Gramsci es un filósofo marxista-leninista porque asumió la filosofía, la entendió y la pensó desde las posiciones de líder político de la clase obrera, y también, a la vez, porque pensó a la política, la asumió, la entendió y la pensó como filósofo marxista-leninista. En Gramsci, y creo firmemente que esto es lo que lo convierte en una figura paradigmática, se da la unidad indisoluble entre filósofo y político. Y es eso lo que lo hace, a mis ojos, superior a otros grandes olvidados de aquella época como fueron Georg Lukacs y Karl Korsch.

Es preciso entonces ubicar al personaje en el contexto teórico y político-social que le tocó vivir. Es en este contexto que aparecen las primeras de las muchas similitudes o paralelismos que encuentro entre Gramsci y los comunistas de hoy en Cuba. El decenio 1914-1924 fue un período convulsionado por fenómenos

muy parecidos a los que hoy nos angustian. Agosto de 1914 contempló la crisis y bancarrota de todo el movimiento obrero revolucionario europeo, que se hundió en el chovinismo y la traición. Semejante crisis del movimiento revolucionario no se había vivido nunca, al igual que era insólita la defección de las más importantes figuras de la II Internacional que, de hecho, abjuraban del marxismo. La tesis del papel de vanguardia del proletariado y la consigna del internacionalismo proletario, piezas esenciales del marxismo, parecían ser contundentemente refutadas en los campos de batalla en el que los obreros franceses y alemanes se mataban unos a otros con saña y regocijo. La Revolución de Octubre de 1917 trajo un reconfortante respiro a los pocos que aún creían en el marxismo, que vieron (de Lenin para abajo) en este suceso el inicio de una oleada revolucionaria que, al fin, erradicaría el capitalismo a nivel mundial. Y esta oleada se produjo en Europa, sólo para ser ahogada en 1919 por aquel mismo capitalismo definido como agonizante y en decadencia, pero que demostraba, con su extraordinario poder de obtención de consenso, que sus posibilidades aún no estaban agotadas. Los comunistas que lograron sobrevivir a esta derrota aún no se habían repuesto de ella cuando el año 1921 trajo aparejadas otras dos sorpresas: el inicio de la larga noche del fascismo en Italia, y la inaudita proclamación de la NEP en la Rusia soviética, claramente anunciada por Lenin como un paso atrás, un retroceso. Entonces, como hoy, la teoría marxista vivía un período de crisis, y muchos entonaban su canto funeral. Entonces, viendo el espectáculo de millones de obreros que con ferviente entusiasmo daban la espalda al socialismo para seguir, plenos de júbilo, consignas chovinistas y fascistas, muchos proclamaban la muerte de la clase obrera como clase revolucionaria, igual que otros lo hacen hoy. Entonces, igual que en la actualidad, la discusión sobre el carácter necesario o no de tener en cuenta los mecanismos de mercado en la construcción del socialismo, era entendida por muchos como demostración de la inviabilidad de una forma de organización social que no estuviera asentada sobre el principio de la plusvalía.

Pero también el entorno teórico de Gramsci es muy semejante al nuestro. Gramsci saludó el advenimiento de la Revolución de Octubre como el triunfo de un marxismo nuevo, leninista, revolucionario, sobre el viejo marxismo mecanicista, evolucionista

y filisteo de la II Internacional, sólo para comprobar, pocos años después, que aquella lectura metafísica del marxismo, en esencia una lectura anti-leninista, revivía, proveniente ahora de la patria de Lenin, y disfrazada como versión oficial de la II Internacional, y para colmo, invocando el nombre de Lenin. El también, igual que nosotros tuvo que enfrentarse no sólo a la ideología burguesa, sino también a la imagen falsa y retorcida que del pensamiento de Marx quería imponer un oficialismo chato. Y el símbolo de esta recurrencia del mal era para Gramsci el manual escrito por Bujarin, publicado por primera vez en Moscú en 1921 bajo el título de ***La teoría del materialismo histórico. Manual popular de sociología marxista***, y que se difundió en sucesivas traducciones, por toda Europa. Aparecen en este texto un conjunto de elementos que, con el tiempo, cobraron carta de ciudadanía en la enseñanza de la filosofía marxista en los países socialistas; elementos que se han convertido en puntos fijos de la imagen que a nivel de la sociedad se tiene de lo que es la filosofía marxista, y que, evidentemente, son los que han entrado hoy en crisis. Estos elementos, que nacen ya en forma implícita o explícita en el manual de Bujarin, que continúan rondándonos, son los siguientes:

1) División de la filosofía marxista en dos partes relacionadas sólo externamente una con la otra: materialismo dialéctico y materialismo histórico.

2) Presentación del materialismo dialéctico como la "verdadera filosofía", y relegación del "materialismo histórico" a mera aplicación específica de un instrumento lógico-categorial más universal y, por tanto, superior.

3) Subvaloración de la relación filosofía-política e hipertrofia del valor de la relación de la filosofía marxista con las ciencias naturales.

4) Intento de construir un "sociología" que reprodujera los modelos de cientificidad de las ciencias naturales.

5) Retorno a las posiciones del materialismo premarxista en la interpretación de lo material, la materialidad, lo objetivo y la objetividad.

6) Definición especulativa, metafísica y prekantiana de la filosofía marxista, como ciencia de lo universal absoluto.

7) Sobrevaloración de la función metodológica de la filosofía marxista, trasvertida en "método de los métodos".

Ante Gramsci se alzó la tarea de desarrollar el marxismo a tenor de las lecciones arrojadas por el período 1914-1924. Pero este desarrollo sólo era posible tomando una determinada posición con respecto a la herencia de los fundadores de la teoría revolucionaria del proletariado. Era preciso desechar la plataforma teórica presentada por la versión metafísica del marxismo, y rescatar el pensamiento de Marx, hacerle cobrar su verdadero sentido. Todo desarrollo de una herencia, lo que a la vez significa, coincidentemente, una comprensión de en qué consiste ésta. Es, por lo tanto, una posición de recuperación del verdadero significado del pensamiento fundante, que a su vez implica la "refundación" del mismo, su reconstrucción.

Gramsci señaló el carácter polémico y aforístico de la obra que Marx y Engels nos dejaran. Destacó que la actitud de simple lectura, de aceptación o asimilación pasiva, no permite captar la verdadera esencia de esa teoría, y asignarle a cada elemento integrante su valor y sentido real. Es preciso por tanto una labor de interpretación, tomar un punto de partida, una posición, para, a partir de ésta, intentar la labor de reconstrucción del sistema de Marx. Gramsci rechazó el punto de partida que llevó a la interpretación, presente en el manual de Bujarin, que es la que, como ya expliqué, se plasma en muchos de los manuales existentes. Y señaló que la clave para la interpretación de Marx estaba en Lenin, en su interpretación de la relación teoría-práctica, de la relación filosofía-revolución.

Salta aquí a la vista otra de las similitudes o paralelismos que tornan a Gramsci en figura vital para nosotros en este momento: nosotros también tenemos que desembarazarnos de interpretaciones del marxismo que la historia ha declarado como falsificadoras, sobre todo de la versión bujarinista-stalinista-konstatinoviana que tanto daño nos ha hecho. Nosotros también tenemos que volver a Marx, y volver a construir el edificio teórico que el Prometeo de Tréveris levantó con el conjunto de su obra. Esta tarea de reconstrucción o refundar (volver a fundar) el

marxismo es tan actual y urgente hoy como en vida de Gramsci. Y hoy, al igual que en aquellos años, la clave para entender a Marx está en Lenin. Por supuesto, que la importancia del leninismo como códice develador no era entendida por Gramsci como repetición mecánica de todas las soluciones que Lenin les diera a los problemas concretos de la revolución Rusa. Nada más absurdo. La importancia la veía en la esencia que animaba este pensamiento. Y aquí coincido plenamente con la autora francesa Christinne Buci-Glucksmann, quien señala que lo que lo atrajo a Gramsci en el pensamiento de Lenin, lo que lo llevó a entender el leninismo como única interpretación adecuada del marxismo fue, en primer lugar, la unidad de acción y pensamiento, de teoría y práctica, y en segundo lugar (sin que esta numeración signifique un orden de precedencia), el papel asignado a la dictadura del proletariado como centro teórico de reflexión.

Creo que este es un elemento muy importante que podemos descubrir cuando estudiamos a Gramsci con detenimiento. No es casual que el nombre de Lenin ("Ilich", como se vio obligado a escribir) sea una referencia constante en los *Cuadernos...* Entendiendo lo que atrajo a Gramsci en Lenin, encontramos la clave que nos va a permitir entender al propio Gramsci, y descubrir la verdadera esencia de su obra, y llegar a un criterio de lo que hay de válido o desechable en éste. Pero además nos va a permitir entender el leninismo no en la variante deformada en que algunos han querido presentar, como un conjunto de recetas a aplicar e imponer en todas partes, sino como intelección de la realidad socio-política animada por la obtención del poder político y estatal y el establecimiento de la dictadura del proletariado con el fin de mantener este poder y consolidarlo a través de una reforma cultural, de una total transformación del mundo cultural existente, de la obtención de la hegemonía cultural, que culminara en la creación del comunismo y de un hombre nuevo. Un pensamiento, lo suficientemente dinámico y dialéctico como para combinar la "guerra frontal" con la "guerra de posiciones", es decir, combinar el asalto a la objetividad implantada por la ley de la plusvalía como elemento organizador de una realidad social, asalto a la objetividad con el fin de hacer saltar a ésta en pedazos, de hacerla añicos, con el reconocimiento de la imposibilidad temporal, por un período dado, de violentar esta objetividad, pero no quedarse cruzado de brazos, invocando la quietud, sino de lograr utilizar esa

objetividad, de acumular fuerzas en su seno, de ser capaz de hacerla trabajar para nosotros, enfocándola como mal históricamente pasajero, pero necesario, y que por lo tanto debemos aprender a utilizar, so pena de perecer. Así entendido, en esta interpretación que Gramsci no regala al lector precipitado de su obra, sino al estudioso atento, el leninismo adquiere su verdadero sentido, y sigue siendo el marxismo de nuestra época. La clave para entender verdaderamente a Marx está en Lenin, que redefinió al marxismo como filosofía de la revolución La clave para entender a Gramsci está en Lenin, pues el gramscismo no es otra cosa que el intento de desarrollar y continuar la teoría leninista de la revolución con la teoría de la hegemonía. Permítaseme, a la vez, afirmar que Gramsci, en buena medida, nos da la clave para entender el leninismo, precisamente por colocar en el centro de su intento de complementar la concepción leninista de la dictadura del proletariado, a la relación filosofía-política, y consecuentemente, de entender a la praxis, o sea, a la relación entre voluntad humana (superestructura) y la estructura económica, como el "centro unitario" de la filosofía marxista, en un pasaje de la página 97 de la edición cubana de ***El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*** que he reproducido casi textualmente y que me parece importantísimo.

Al llegar este punto, creo que esta demostrada fehacientemente la necesidad imperiosa de estudiar a Gramsci, señalando algunos paralelismos entre la situación que vivió y las tareas que enfrentó, y las situaciones y tareas de hoy. Ahora se impondría destacar los elementos que caracterizan su obra. Esto es imposible en el espacio disponible. Puedo destacar aquellos que considero más importantes.

En primer lugar, el mundo de ideas que se esconde tras el concepto de "filosofía de la praxis", que Gramsci utilizo para denominar al marxismo. Este concepto ha sido muy llevado y traído por algunos. ¿Qué significado le da Gramsci? Ya hemos visto que Gramsci señaló expresamente que para él, el centro unitario o punto de la reflexión filosófica marxista era la praxis. De aquí deducía, en primer lugar, el carácter radicalmente distinto de la filosofía marxista, el "vuelco revolucionario" por ella operado, que implicaba la aparición de un nuevo tipo de filosofar, de una filosofía con una problemática nueva, y por ende, un objeto cualitativamente nuevo y distinto. El centro de este filosofar ya

no lo constituiría un principio o un concepto, como lo imponía la vieja usanza. El eje de la reflexión se desplaza de la especulación acerca de la materialidad exterior al hombre, para recaer en la reflexión en torno a la relación activa del hombre con este mundo, y sobre los marcos objetivos que condicionan esta relación. Rodney Arismendi señaló que Gramsci no estaría de acuerdo con ser catalogado como un materialista, aunque indudablemente lo fue. Su constante rechazo al término "materialista" se explica, esencialmente, porque Gramsci, en correspondencia con el ambiente cultural en que vivía, identificaba materialismo con objetivismo, con la afirmación de la plena y absoluta determinación del accionar del hombre por lo material, algo que le podemos perdonar si tenemos en cuenta que también Feuerbach y el Marx de juventud hicieron esta identificación. De aquí que para Gramsci, empeñado en una lucha a muerte contra la interpretación objetivizante del marxismo, que tanto daño ha hecho al movimiento revolucionario, presentara el debate sobre el materialismo como una exigencia en el desarrollo del marxismo, y además reclamara una redefinición de su objeto de estudio.

La exigencia de un debate sobre la significación del materialismo es una de las ideas de Gramsci que han sido desoídas con insistencia por muchos. Gramsci es materialista, quiero volverlo a repetir aquí para evitar malentendidos. ¡No se puede ser marxista si no se es materialista! Y Gramsci es marxista-leninista. Pero exige que del marxismo se destierre el materialismo metafísico el del siglo XVIII, el que es criticado por Marx en la **Tesis I sobre Feuerbach**. Gramsci señalo acertadamente que adscribirle al marxismo un materialismo semejante conducía inexorablemente al fatalismo y a la interpretación mecanicista de los fenómenos sociales. El señalo la necesidad de entender el materialismo marxista a la luz de la interpretación de la filosofía marxista como teoría de la subjetividad. De aquí su intento de una redefinición del concepto de "objetividad". Gramsci tiene toda la razón cuando coloca la objetividad en relación con la existencia de lo subjetivo. Su deseo es, siguiendo a Marx, conformar la idea de la existencia de una materialidad que, siendo como es lo primario y determinante, se da por y a través del sujeto. Este es el gran enigma de la historia, el gran problema a resolver por una filosofía que se pretende, nada más y nada menos que filosofía de la revolución: explicar coherentemente la relación

contradictoria, y más que contradictoria, paradójica entre un sujeto que crea su objetividad, y a la vez está subyugado por ella, y una objetividad que se da sólo por y a través del sujeto, pero que a la vez lo domina. En esencia se trata del problema de la sujeción a leyes de la actividad del sujeto. Para todo el que reflexione detenidamente sobre esto, es evidente que hemos llegado al punto neurálgico del marxismo, al lugar donde tantas interpretaciones, se han descarrilado, cayendo bien en el abismo de la ideología, o bien en el del aventurismo. Gramsci, que era un revolucionario, entendió este dilema mejor que muchos marxistas de salón. ¿Que oportunidades tiene el sujeto revolucionario (léase clase obrera, partido, etc.) de colocarse por encima de la objetividad existente y, de elemento determinado, pasar a ser determinante? Porque eso, y no otra cosa, es la revolución comunista: El proceso prolongado y siempre tenso en que el sujeto espera la debilidad de lo objetivo para cambiar con éste su posición y, durante un momento histórico de gloria, destruir esa objetividad; convertirse en lo determinante, para volver a ser nuevamente expulsado de ese plano de primacía y atemperarse a esa nueva objetividad, que deberá forzar en su desarrollo, desviar o empujar según un plan preconcebido. Si lo objetivo es siempre lo determinante, al hombre sólo le queda cruzarse de brazos, esperar que el doblar de las campanas algún día le avise que ha llegado su hora. Si lo único significativo fuera lo subjetivo, entonces no habría marxismo, porque el marxismo es materialismo, y es aceptación del carácter regido por leyes del desarrollo histórico. Esta situación tan compleja, tan difícil, tan dramática, en la que el marxismo, a plena conciencia, se coloca, puede ser entendida tan sólo por líderes revolucionarios que tienen este intríngulis ante sí cada día, a cada hora. De ahí que las figuras más interesantes del marxismo, desde Gramsci hasta el Che, puedan ser colocadas en esta línea de pensamiento. De ahí que Gramsci insistiera repetidas veces en la caracterización del marxismo como historicismo absoluto, idea que, a mi entender, significa interpretar la filosofía marxista como ciencia de la historia, como ciencia de la actividad del hombre, con lo que estoy plenamente de acuerdo y que destacara la región de la superestructura como el campo del filosofar. Gramsci penso muy bien la relación entre la filosofía y la política, concibiendo esta relación como un elemento esencial para que el marxismo llegara a ser filosofía de la revolución, pero no penso la relación filosofía-

economía, el otro elemento insustituible para ello. Para que la filosofía marxista sea filosofía de la revolución no sólo tiene que ser filosofía de la política, sino que además debe ser filosofía del trabajo, es decir, deducir las características mismas que el proceso de producción de bienes materiales tiene en cada momento histórico, las posibilidades reales que la subjetividad humana tiene para su despliegue. Esta es la principal carencia de Gramsci, aunque ello, por supuesto, no invalida su mensaje.

Precisamente por asignarle a la filosofía la región de las superestructuras, Gramsci pudo afirmar que llevar a una masa de hombres a pensar coherentemente y en forma unitaria la realidad presente, es el hecho filosófico más importante. Para Gramsci la revolución comunista es, sobre todo, un hecho cultural, y por ende, un hecho filosófico. Es algo más que la reorganización de la base económica y que la destrucción del aparato estatal burgués. Tiene que implicar la subversión total de la conciencia cotidiana (o "sentido común", como la llamó Gramsci), la transformación total del mundo espiritual existente. De aquí que Gramsci centrara su atención en cuatro problemas que, a mi parecer, ameritan que se trabaje con fuerza en ellos, sobre todo porque no se les ha prestado toda la atención posible: la relación entre la filosofía marxista y la conciencia cotidiana; la relación entre la filosofía marxista y las masas populares; la relación entre filosofía y cultura, y la cuestión del papel de los intelectuales en la obtención y consolidación de la hegemonía del proletariado.

Ante la filosofía marxista se alza la tarea de la transformación de la conciencia cotidiana, para proporcionarle al proletariado una coherencia ideológica. Gramsci afirmó que todo hombre es un filósofo, pues todo hombre tiene su concepción del mundo, y por tanto se piensa a sí mismo y a sus relaciones con el mundo que lo rodea. Y si bien no podemos estar de acuerdo con su idea de que entre el filósofo profesional y los demás hombres "filósofos espontáneos" sólo existen diferencias cuantitativas (la mayor o menor homogeneidad, coherencia y logicidad de su pensamiento), idea que Althusser sometió a una muy razonada crítica, creo a la vez que debemos detenernos a reflexionar en la interpretación gramsciana del concepto de "labor filosófica" como la lucha cultural por transformar la mentalidad popular y difundir las innovaciones filosóficas que demuestran ser históricamente verdaderas. Gramsci elabora una concepción acerca de la finalidad

u objetivo de la enseñanza de la filosofía marxista en las primeras 35 páginas de la edición cubana del ya mentado *El materialismo histórico...* que ha de ser estudiada atentamente por todos nosotros. La tarea principal de la filosofía marxista-leninista, en la época histórica de la construcción del socialismo, consiste en elevar a un nivel superior la conciencia cotidiana. Dotar a esa conciencia cotidiana de organicidad, logicidad, coherencia y sistematicidad. Para decirlo con palabras de otro pensador, que tomo prestadas y que pienso expresan el sentir gramsciano: El objetivo o finalidad de la filosofía marxista y de su enseñanza consiste en contribuir a la movilización del potencial material y espiritual de la sociedad socialista. Y esto sólo se logra dotando al individuo, a todos los individuos, de los elementos necesarios para poder apropiarse filosóficamente de la realidad actual y futura. El autor en cuestión es el germano-occidental Gottfried Stiehler, y el concepto por él propuesto de "apropiación filosófica de la realidad actual y futura" me parece muy importante. Con ello se quiere significar la capacidad de tener una visión totalizadora de la realidad social. Esta tarea de elevar la conciencia cotidiana a un nivel superior, de desarrollar una cultura filosófica de masas, implica la realización de una reforma cultural, es decir, de una reorganización total del mundo espiritual existente. La construcción de la nueva sociedad es visualizada por Gramsci no sólo como un proceso político o económico, sino por sobre todas las cosas, como un hecho cultural.

Pero hay todavía otro aspecto muy importante del pensamiento gramsciano con respecto a la utilidad de la filosofía en el proceso de construcción del socialismo, y que lamentablemente es desconocido por muchos que buscan por caminos extravagantes, respuestas que se contienen en estos razonamientos. Me refiero a la interpretación de la relación filosofía política y a la concepción de "intelectual orgánico" y de "filósofo real".

El análisis del papel de los intelectuales en el proceso de obtención de la hegemonía del proletariado es analizado en directa vinculación con el análisis de la relación filosofía-masas. Gramsci entiende por intelectuales no sólo aquellos círculos usualmente denominados así, sino en general aquel estamento social que ejerce, en un sentido amplio, funciones organizativas, sea en la producción, en la cultura, la política o la administración. Intelectuales son para Gramsci, por tanto, no sólo los escritores, artistas, científicos, sino también los cuadros de dirección política

y administrativa. Estos intelectuales, imprescindibles en toda sociedad, no pueden en el socialismo separarse de las masas, sino que tienen que formar con estas un "bloque intelectual-moral". Entre intelectuales y masas debe crearse la misma unidad que existe entre teoría y praxis. Son intelectuales que pertenecen orgánicamente a esta masa. Es decir, elaboran los principios y problemas que surgen a partir de la actividad de las masas. El concepto de "intelectual orgánico" es utilizado por Gramsci para expresar la especificidad de los intelectuales revolucionarios, cuya tarea es definida por Gramsci en los siguientes términos: dirigir la lucha cultural encaminada a la transformación de la mentalidad popular. Hablar de la organicidad del intelectual es para Gramsci mucho más que expresar su compromiso político. Considero muy importante y valioso el concepto de "intelectual orgánico" porque torna en superfluas las divisiones que a veces quieren establecerse entre los políticos por un lado y los intelectuales por el otro. Un político es un intelectual, no puede entender su función principal en términos de hacer cumplir un plan, sino entenderse a si mismo como un elemento impulsor de la radical transformación cultural (en el sentido más amplio del término) de la sociedad. Y un intelectual es un político, y no puede entenderse a si mismo como elemento individual contrapuesto al resto de la sociedad. No hay cabida para contraposiciones entre políticos e intelectuales, entre ejecutantes y pensadores. De ahí que Gramsci defina al partido como el gran intelectual colectivo, definición demostrativa de la concepción gramsciana del partido no sólo como centro de la dictadura del proletariado, sino -consustancial con esto pero a la vez más allá- como centro rector del proceso de transformación cultural de la sociedad, como elemento que se integra plenamente en la concepción gramsciana del socialismo como hecho filosófico. Si el partido es el gran intelectual colectivo, es por tanto el gran filósofo colectivo. No hay lugar a la contraposición entre partido y filósofos. Si estos filósofos son "filósofos reales", filósofos orgánicos, ellos son el partido. Y filósofos reales u orgánicos son no sólo aquellos que se ganan la vida en un aula o en un instituto de investigación, sino que por fuerza tienen que serlo aquellos que enfocan la política desde la perspectiva globalizadora de la construcción de una nueva sociedad. Para Gramsci, la filosofía se convierte en un momento del conocimiento y transformación de la superestructura. La filosofía se entiende

como instrumento cognoscitivo de la política. Esto significa, en primer lugar ,la necesidad de la transformación de la forma de existencia de la filosofía. Es preciso superar el dualismo entre "filósofos" y no "filósofos" y" que se ha traducido muchas veces en una relación de hostilidad entre filósofos que se entienden a sí mismos como casta especial, y políticos que entienden a los filósofos como francotiradores sin compromisos.

Gramsci prestó atención a la política como objeto de estudio de la filosofía. Si para él la cración del nuevo Estado y de aparatos de hegemonía significan "hechos filosóficos", la filosofía debe necesariamente ocuparse de estos hechos, que son políticos, culturales y filosóficos. La filosofía es entendida así como teoría gnoseológica de los fenómenos superestructurales. Su relación con la política se torna así orgánica.

En el ya mencionado artículo sobre Gramsci, Althusser señala: "Contra toda corriente positivista de la interpretación del marxismo, Gramsci ha visto y ha pensado bien una de las determinaciones constitutivas de toda filosofía: la relación que la filosofía establece con la política. Pero ha visto, aislado y pensado verdaderamente la otra: la relación que la filosofía establece con las ciencias". Creo que esta crítica es válida, y explica algunas de las limitaciones que veo en las concepciones de Gramsci referidas a otras cuestiones. Pero el hecho de que Gramsci haya pensado *bien* la relación filosofía-política lo torna para nosotros en un punto de referencia ineludible.



Gramsci y nuestro tiempo

Gramsci y nuestro tiempo

Juan Mora Rubio*

La obra de Antonio Gramsci tiene una especial significación en nuestro mundo contemporáneo. En el campo filosófico tienen vigencia algunas interpretaciones de la que él mismo llamó filosofía de la praxis. En el terreno de la cultura buscó una nueva posición, que como en todas las grandes creaciones, tuviera un profundo sentido popular. Finalmente, se acercó a la política no desde ángulos ajenos a su ejercicio, como solían hacer los filósofos y sociólogos de su tiempo, sino desde su propia especificidad. En ésto coincide con su compatriota Nicolás Maquiavelo. Curiosamente estos dos italianos, no obstante que venían de otras disciplinas del saber humano, vieron a la política como una tarea con fines propios que se debía enjuiciar a partir de sus propios fundamentos. Aunque la obra de Gramsci, pensador del sur de Italia, es muy rica, hoy nos vamos a referir solamente a algunas de sus ideas en relación con los problemas enunciados: filosofía, cultura y política.

En filosofía supo encontrar en los grandes filósofos que lo antecedieron ideas fecundas para desarrollar su filosofía de la

* Profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

praxis. Hegel, Feuerbach y Marx lo inquietaron por lo que revisó sus pensamientos vinculados a este último concepto.

El idealismo hegeliano concibe la praxis como una actividad creadora y transformada de un absoluto que se despliega en su incesante desarrollo de superación dialéctica. Pero además de esta praxis como actividad absoluta y universal del espíritu, Hegel tuvo una fuerte y clara visión del problema de la praxis pues vislumbró que ella estaba vinculada al trabajo y que éste es factor determinante en el proceso de formación del hombre. "Hegel rebasa el contenido de la práctica en el sentido restringido (moral) de Kant, o en el más amplio (moral-metafísico) de Fichte. Por primera vez, integra en la actividad práctica el trabajo humano; a ello contribuye grandemente su conocimiento de la ciencia económica más avanzada de su tiempo; la economía política inglesa. Pero, como hemos de ver más adelante, Hegel sólo puede integrar el trabajo humano en su concepción general de la actividad que es, no lo olvidemos, actividad del Espíritu, dando al trabajo un contenido que rebasa el meramente económico de Adam Smith y otros economistas clásicos".[1]

Aunque Hegel se refirió al trabajo en tres artículos juveniles "Fragmentos de sistema", "Sistema de moralidad" y "Realphilosophie II", solamente en la ***Fenomenología del Espíritu*** desarrolló una teoría del trabajo que, no obstante su marcado idealismo, abre el camino por donde va a transitar el materialismo social de Carlos Marx. En la dialéctica entre el amo y el esclavo la lucha que por su reconocimiento hace el primero y el esfuerzo del segundo para salvar su ser natural, hace que los dos se eleven a la condición de seres humanos por la participación en una conciencia general; comentando este pasaje Sánchez Vázquez dice: "El trabajo, la actividad práctica productiva, aparece, pues, en un proceso por el cual el sujeto (el Espíritu) va elevándose hasta llegar a su plena autoconciencia. La superioridad del esclavo sobre el señor está en haberse insertado en ese movimiento en tanto que el señor se queda al margen de él. Al infundir a las cosas las formas de su espíritu, el esclavo asegura el desarrollo del espíritu. Pero ello es así, porque para Hegel, como señala Marx, el trabajo es, en definitiva, trabajo espiritual, actividad por la cual el Espíritu, del cual es portador el hombre, se reconoce en las cosas mismas".[2] De

[1] Sánchez Vázquez, Adolfo, ***Filosofía de la Praxis***, Grijalbo, México, pág. 59.
[2] Ibid. pág. 68.

esta suerte el concepto de praxis tiene un sentido esencialmente metafísico en Hegel, pero a su turno, comienza a ver en el trabajo una forma especial de praxis que, como anotan los economistas ingleses Smith y Ricardo, envilece al trabajador.

El concepto de praxis sufre un retroceso en las obras de Ludwig Feuerbach porque aparece contenido en la enajenación religiosa que analiza en ***La esencia del Cristianismo***. El hombre ha colocado sus virtudes substanciales en la religión. Ella es la suma de valores humanos que ahora se levantan frente al hombre como algo externo que lo oprime. La religión es la codificación de la esencia humana y aunque se aparece como una exterioridad determinadora no existe fuera de los limites de la conciencia del hombre. Feuerbach, por otro lado, considera que la fuerza de la religión radica en el egoísmo. La relación entre hombre y naturaleza tiene un sentido religioso ya que el hombre no domina la naturaleza sino por fines egoístas y utilitarios. No existe ventaja para el hombre en su actividad en la naturaleza porque solamente ejerce sus impulsos de dominación y apropiación sin que de este acto deriven beneficios para su propia condición humana. Esta acción la entiende Feuerbach como *práctica* en oposición a la *teórica* que es la que ciertamente enriquece al hombre. En la oposición entre teoría y práctica, Feuerbach privilegia la teoría pese a su carácter puramente contemplativo, puesto que ella permite comprender la belleza del universo; la práctica, por el contrario, no es creadora de valores, sino solamente utilitaria e interesada en el sentido más restringido de la expresión. Aunque el concepto de praxis sufra un empobrecimiento en la obra de Feuerbach, de todas maneras se aleja de la metafísica para insertarse en la actividad humana.

Carlos Marx comprende la importancia inusitada de las relaciones entre la teoría y la práctica y el papel decisivo de esta última en el desarrollo de la teoría y el conocimiento conceptual que se expresa en la filosofía.

La perspectiva histórica que le corresponde vivir a Carlos Marx le permite tener un punto de mira singularmente favorable para enjuiciar las relaciones entre la teoría y práctica y sacar consecuencias de la mayor importancia para el desarrollo de la filosofía como actividad práctico-crítica. No puede prescindir de la economía política, ni de tener en cuenta las condiciones específicas de la historia real de su tiempo, porque ellas son el

elemento material de donde surge la filosofía de la praxis. Por un lado cuenta con la suficiencia teórica de la filosofía clásica alemana y en general del pensamiento ilustrado de su nación pero comprende que es una teoría que no logra incidir sobre las condiciones de la vida real. A la suficiencia teórica de la nación alemana es necesario contraponer la eficacia práctica de la cultura francesa. Los alemanes se han contentado con pensar lo que los franceses han hecho de la vida.[3] El atraso económico, social y político de Alemania del siglo XVIII, le permite a sus intelectuales, a lo sumo, sacar conclusiones teóricas de hechos tan significativos como los que vivió Francia con su gran revolución. Los teutones con su conciencia puritana se escandalizan de las ocurrencias francesas y caminan hacia un transformismo que ocupa el lugar del movimiento revolucionario, como le ocurrió a Hegel, entre muchos otros.

Marx, por el contrario, comprende que la teoría no puede separarse de la práctica y que solamente es válida si se afirma en ella. No hay teoría sin práctica pero a su vez no se puede dar la práctica sin una teoría que la dirija. De esta suerte la filosofía, para el gran pensador alemán, es la conjunción dialéctica crítica entre un actuar y un pensar que se condicionan mutuamente. Así surge la filosofía que Gramsci llamó de la praxis, destacando de manera principal que esta nueva concepción no es una simple reflexión sobre el mundo sino, además, la actuación constante y racional que lo transforma. El hombre a través de la praxis que desarrolla por medio del trabajo, acción razonada y deliberada sobre el mundo, no solamente transforma la apariencia física del mismo, sino que cambia su historia y genera y enriquece sus propias características humanas.

Uno, entre muchos aspectos novedosos del pensamiento de Antonio Gramsci, es que sabe ver y analizar la praxis desde los más elementales actos de la vida cotidiana hasta el mundo heroico. La filosofía es no sólo la actividad profesional altamente especializada, sino la actitud de los hombres corrientes, que en una u otra forma participan de una concepción sobre el mundo que no está escindida de la praxis. Teoría y praxis son hechos que acompañan el pensamiento filosófico de los hombres por

[3] Marx, Carlos y Engels, Federico, ***Introducción a La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos***, Grijalbo, México, pág. 9.

rudimentario que éste sea. No obstante, este pensamiento elemental puede desarrollarse hasta niveles de gran abstracción y concentración cuando sus portadores lo conviertan en sujeto de reflexión crítica dejando de lado su carácter espontáneo. Analizar la teoría y la práctica desde el terreno incierto de la cotidianidad hace que ellas se vinculen al proceso histórico. La praxis en este contexto supera de una vez y para siempre las concepciones metafísicas o religiosas de este problema y de paso, convierte a la filosofía en un ejercicio seglar. Todos los hombres son filósofos de manera natural. Su saber está contenido en las ideologías y en la estructura misma del lenguaje. Las concepciones del mundo se basan inicialmente en el sentido común, la tradición o la religiosidad, pero estas etapas pueden ser superadas por medio de la autorreflexión y levantar el conocimiento a un saber racional y totalizador. El pensamiento teórico, aparte de la pretenciosa filosofía profesional, surge en el plano de las relaciones elementales entre los hombres que integran pequeños bloques históricos en sus comunidades sumándose al continuo movimiento de la historia.

Para Gramsci existen numerosas concepciones del mundo, la mayoría de ellas espontáneas o impuestas interesadamente, como las religiosas, que implican, además, una praxis específica. El problema de la unidad entre el pensar y el actuar dentro del mundo debe ser resuelto con la formación de intelectuales orgánicos, que en determinado momento del desarrollo del bloque histórico, unifican la variedad de concepciones del mundo y dan fuerza a una nueva ideología, la del grupo que emerge. Para el gran pensador italiano es filósofo o científico no solamente el que descubre una teoría decisiva para el desarrollo de la humanidad, sino también, aquel que difunde y hace llegar a grandes masas de población los conocimientos ya obtenidos por la humanidad.[4] La labor de los intelectuales orgánicos debe ser el trabajo de unificación del pensamiento teórico con las concepciones de los sectores populares poco esclarecidos intelectualmente. Sin embargo, esta alternativa no se ha dado con frecuencia porque en algunos casos, como el de la iglesia católica, ésta no permite que sus intelectuales levanten el nivel de las masas para que no se

[4] Gramsci, Antonio , ***Introducción a la Filosofía de la Praxis***, Ed. Península, Barcelona, págs. 14-25-26.

formen dos grupos.[5] En cuanto a la filosofía del materialismo social tampoco su labor ha sido fecunda porque los intelectuales no han podido llegar a la conciencia de los sectores populares. Gramsci recurre en auxilio de su tesis al fracaso inmediato del Renacimiento y de la Reforma Protestante.[6] Aunque en ***El materialismo histórico y la filosofía del Benedetto Croce***, no se profundiza en la separación de los sectores intelectuales y las masas populares, se apunta con acierto el problema, no superado hoy, de la dificultad de que los intelectuales puedan influir suficientemente en los sentimientos de las masas. Este fenómeno ha frustrado el desarrollo de la izquierda en el mundo e impedido su desenvolvimiento político. El hecho es significativo en los pueblos de América Latina en donde han surgido pensadores esclarecidos con gran dominio y conocimiento de la teoría pero que no han logrado llegar al sentimiento popular. A veces ni el camino de un cristianismo renovado que pudiera gozar de la audiencia de un continente profundamente católico ha podido salvar el problema. Han primado, más bien, los sentimientos y el sentido común propios de la religiosidad que han impedido la superación racional que corresponde a la superación filosófica. Dice Gramsci: "La posición de la filosofía de la praxis es antitética a la católica: La filosofía de la praxis no tiende a mantener a las "gentes sencillas" en su primitiva filosofía del sentido común, sino que quiere conducirlas a una concepción superior de la vida".[7]

Gramsci tuvo en cuenta el problema de la religiosidad del pueblo italiano como se desprende de sus escritos, pero no sacó conclusiones que pudieran hacer concesiones a la iglesia católica. Por el contrario, se esforzó en hacer comprender que una concepción del mundo que partiera del hecho irracional religioso o del simple sentido común, podría llegar a convertirse en una filosofía estructurada y coherente por medio de la reflexión y del estudio.[8] Al citar lo anterior no pretendo restarle importancia a movimientos tan significativos como la teología de la liberación. Esta corresponde a un problema de la conciencia de los católicos, que sin renunciar a su fe tradicional no quieren desaprovechar algunas enseñanzas de la filosofía de Marx. Su eficacia reside en

[5] Ibid. pág. 18.
[6] Ibid. pág. 19.
[7] Ibid. pág. 23.
[8] Ibid. pág. 15.

que trabaja en un continente fanatizadamente católico, pero sus resultados finales se podrán apreciar siempre y cuando consiga cambiar la etapa simplemente irracional de la creencia por un pensamiento filosófico coherente. En términos de Gramsci lo anterior correspondería a saltar de la concepción del mundo mágico-católico a la filosofía de la praxis.

La obra del gran pensador italiano es una reflexión constante sobre la posibilidad de crear una nueva cultura auténtica y popular que hiciera contrapeso a la cultura oficial de las clases dirigentes. Ellas la difunden en el medio social a lo largo de los más variados aparatos ideológicos puestos a su servicio. Gramsci meditaba sobre el fracaso de la revolución en Alemania y en el hecho de que la agitación socialista se había detenido. Desde esta perspectiva cobran sentido sus interpretaciones de los conceptos de bloque histórico, intelectual orgánico, praxis y racionalidad, enmarcados todos dentro del mundo de la historicidad que le da vida a su pensamiento. El pensador italiano quería que el cambio partiera de las modestas comunidades rurales que conoció en su juventud, dominadas por la religión y el atraso, para incorporarse al movimiento general de liberación de la humanidad. Así se ilumina su idea de que la filosofía sólo tiene sentido en la historia de la filosofía y la cultura en la historia de la cultura. Ellas son la sucesión en el tiempo de las diversas concepciones del mundo. Por ello afirma Gramsci: "Crear una nueva cultura no significa sólo hacer individualmente descubrimientos "originales" sino que significa también - y especialmente - difundir críticamente verdades ya descubiertas, "socializarlas" por así decir y, por consiguiente, convertirlas en acciones vitales, en elemento de coordinación y de orden intelectual y moral.[9]

La idea original de Gramsci, al estudiar las relaciones entre estructura y sobreestructura radica en el descubrimiento de que la vinculación orgánica entre estos elementos la hacen determinados grupos sociales cuya articulación no parte del terreno específicamente económico, sino desde la propia superestructura cultural. Y este es el papel histórico que le corresponde a los intelectuales orgánicos. La teoría del bloque histórico considera que el intelectual orgánico se da no solamente en una sociedad en tránsito al socialismo, sino que es un fenómeno que ha existido

[9] Ibid. pág. 14.

en otras formaciones sociales. La burguesía se valió de ellos y les encomendó tareas de suma importancia en el campo social, económico y en la elaboración de los fundamentos ideológicos presentes en las teorías jurídicas y políticas que han soportado el peso de la sociedad regida por relaciones de producción de libre concurrencia.

La obra del gran teórico italiano tiene señalada importancia porque pretende echar luz sobre la cultura. Los once largos años de cautiverio que precedieron a su muerte en 1937, apresurada por el agotamiento, el sufrimiento y las vejaciones padecidas, no fueron suficientes para impedirle dejar su obra contenida en los *Cuadernos de la cárcel*, que corresponden a uno de los esfuerzos teóricos más importantes de nuestro siglo.

Filosofía y política en Antonio Gramsci vistas desde hoy.

Filosofía y política en Antonio Gramsci vistas desde hoy.

*Roberto Escudero**

Este ciclo de mesas redondas está presidido por la figura heroica de Antonio Gramsci, y a todos nos convoca el deseo de celebrar los 100 años del nacimiento de esta gran figura del comunismo y de la clase obrera internacional. Así es, mis palabras nacen de una convicción bien arraigada y no experimento ningún rubor posmoderno al decir lo que he dicho.

Todos nosotros podemos verificar, en el lenguaje cotidiano que se despliega en el escenario político del país, y por todas las *dramatis personae* que en él se mueven y actúan, palabras tales como *hegemonía, sociedad política, sociedad civil, consenso, intelectual orgánico*, etc. En efecto, la influencia de Antonio Gramsci en nuestro medio es impresionante.

Aunque es bien cierto que algunos de los políticos que se apropian del vocabulario gramsciano, o no lo han leído, o se han apropiado de él desde una perspectiva ideológica totalmente distinta,

* Profesor de Tiempo Completo en el Departamento de Producción Económica de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco y Profesor de Asignatura en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

también es cierto que la sola referencia a conceptos por él acuñados ilustra suficientemente el "clima cultural colectivo" -como el propio Gramsci diría- que prevalece en nuestra vida política.

Los compañeros profesores que organizan este homenaje, me han asignado un asunto muy vasto y significativo: el de las relaciones entre la filosofía y la política. Quiero comenzar el tema recordando precisamente el punto de vista de nuestro homenajeado. Gramsci comienza sosteniendo, en ***El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce***[1], que en cierto sentido todos los hombres somos filósofos, todos tenemos una cierta concepción, una *Weltanschaung* de la que partimos para nuestro actuar en el mundo, y más precisamente en la "materialidad" de las relaciones sociales. Son tres los ámbitos en los que se manifiesta esta "filosofía espóntanea" común a todo hombre: 1) el del lenguaje, como conjunto de nociones y conceptos; 2) el del sentido común y el del buen sentido; 3) el de la religión popular como sistema de creencias, supersticiones y opiniones, que son por supuesto, maneras de ver y obrar (subrayo esta última palabra). Esta filosofía implica algún grado de sistematicidad y a ella todos los hombres accedemos por el hecho de serlo.

La llamada filosofía profesional o de especialistas es desde luego más sistemática, mayormente ordenada, pero entre ésta y aquélla no existe ninguna diferencia de calidad, la diferencia solo es de grado o de cantidad, aunque como explica Gramsci "en este caso "cantidad" tiene un significado particular que no puede ser confundido con "aritmética", pues indica mayor o menor "homogeneidad", "coherencia", "logicidad", etc., o sea, cantidad de elementos cualitativos"; como se puede observar, la diferencia, con ser de grado, es absolutamente relevante.

Pero también es relevante la continuidad entre la filosofía de los especialistas y la filosofía de los "simples", del común de los mortales. Ahora bien, ¿esta relación de continuidad se da espontáneamente, sin la intervención de un elemento mediador que asegure su juntura? Para Gramsci, sí hay un elemento mediador y éste es precisamente el segundo vocablo de los dos cuya relación tratamos de establecer el día de hoy: la política. Gramsci lo dice directamente: "La relación entre filosofía

[1] Croce, Benedetto. ***El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce***, Ed. Nueva Visión, Argentina, 1973.

"superior" y sentido común está asegurada por la "política". La relación entre filosofía y política es más que estrecha: ambos conceptos se implican. En un extremo está la filosofía como cosa de eminencias, en el otro una especie de filosofía de la intemperie, la mediación necesaria es la política, en su sentido fuerte y en un sentido más lato.

Tratemos ahora de observar más de cerca el significado que Gramsci otorga a la política. Como se sabe, escribe su obra en las difíciles condiciones del aislamiento carcelario, durante más de diez años el fascismo mussoliniano lo confina a la cárcel de Regina Coeli, la que sólo abandonaría para morir de hemorragia cerebral, en una clínica de la capital italiana.

De hecho todos los *Cuadernos de la cárcel* son una metódica y larga condena al fascismo que se había entronizado en su patria, pero no es tan solo eso. No se pueden entender y explicar las concepciones gramscianas reduciéndolas a la coyuntura de la resistencia antifascista, que se vio obligado a asumir. Eso no explicaría que siga siendo el pensador marxista que más influencia teórica y práctica haya tenido sobre nuestro tiempo, fue más bien su gran capacidad para remontarse sobre las condiciones y dotar a su pensamiento de un sentido más vasto, de una dimensión absolutamente universal. En esta perspectiva debe verse su concepción de la política. En realidad, para Gramsci, toda su filosofía y aún más, toda la nueva concepción de la cultura que plantea, reposa en la política. En algún sentido que aquí intentaré aclarar todo es política, y es ésta la que determina inclusive a la filosofía misma.

Antonio Gramsci es explícito: "En verdad, no existe la filosofía en general: existen diversas filosofías o concepciones del mundo y siempre se hace una elección entre ellas. ¿Cómo se produce esta elección? ¿Es un hecho puramente intelectual o más complejo? ¿Y no ocurre a menudo que entre el hecho intelectual y la norma de conducta existe contradicción? ¿Cuál será, entonces, la verdadera concepción del mundo: la afirmada lógicamente como hecho intelectual, o la que resulta de la real actividad de cada cual, que se haya implícita en su obrar puesto que el obrar es siempre un obrar político, ¿no puede decirse que la filosofía real de cada cual se haya toda contenida en su política?[2]. Gramsci continúa

2 Ibid. p. 10.

explicando que los grupos subordinados muchas veces "toman en préstamo" filosofías que no son las suyas, que no sólo no los representan sino que representan justamente los intereses de clases y grupos antagónicos, esto ocurre porque esos grupos no son "independientes y autónomos". He aquí también -nos dice Gramsci- porque no se puede separar la filosofía de la política, y por qué se puede demostrar, al contrario, que "la elección de la concepción del mundo es también un acto político".

Así pues, todo acto es siempre un obrar político. Cuando un obrero realiza su trabajo en la jornada laboral, puede pensar esto, de acuerdo con su concepción del mundo, aparentemente espontánea, no como un acto de sometimiento al cual se le escamotea siempre una parte, sino como un proceso natural que está inserto en el orden de las cosas, ni más ni menos que como el resto de las cosas se someten a las leyes naturales.

Pero puede pensar también que esta situación de subordinación, lejos de ser natural es absolutamente histórica, es decir, pasajera y cancelable, entonces su modo de pensar, de hacer y vivir la filosofía, será la suya propia, su sentido común se profundizará a lo "que podría llamarse el buen sentido", su filosofía, con ser primaria y elemental, podría continuarse, extenderse, superarse hasta hacerse cosa unitaria y coherente, hasta hacerse lo que la academia y los círculos intelectuales llaman una filosofía, y que realmente merece ese nombre.

Se entiende bien por qué Gramsci no ve solución de continuidad entre la filosofía elemental y la filosofía de altos vuelos, aunque desde luego es está última la que asegura los grados de coherencia y sistematicidad que han de hacer del obrar ya no sólo un obrar con "buen sentido", sino un acto político revolucionario, que tiene en vista a la sociedad en su conjunto.

La política no es entonces nada más el punto necesario de mediación entre ambas filosofías, sino el punto de partida para elaborarlas y el punto de llegada para realizarlas en la práctica, la política nos asegura pues, que no sólo contemplemos al mundo, porque de lo que se trata es de cambiarlo.

La política hace consciente la subordinación y el sometimiento y su objetivo, visto desde el punto de vista nodal de la praxis, es transformar las relaciones de poder, eso ha sido siempre la política, una reflexión y una práctica específica en torno al problema del poder, la filosofía tiene como objetivo aclarar sus fundamentos

y sus finalidades últimas.

Yo creo que sólo en este sentido se puede hablar, como lo hacía Gramsci, de que todo es política, lo demás es una exageración sin justicia que impide la comprensión cabal de nuestras diferentes conductas.

Pensando las cosas en términos actuales, ¿cómo se puede hablar de la totalidad de la política? Pertenezco a una generación que si no hizo muchas cosas ni muy importantes, sí ha dado al menos mucho de qué hablar y en todos sentidos.

Tal vez hayamos sido el mucho ruido sin las pocas nueces que lo justifiquen. Un ejemplo, cuando los estudiantes del 68 proclaman desde París "mientras más hago el amor, más ganas me dan de hacer la revolución", estaban en realidad confundiéndolo todo, y esa frase era la expresión exasperada de algo que era un "clima" bien compartido en los sesentas y que se extendió hasta bien entrados los setentas: todo es política era exactamente eso, no era que la política fuese la actividad central de los hombres, cosa que también sería falsa pero más defendible, no era que cualquier acción fuese reductible a la política y sería lo mismo, falso pero argumentable. Era sencillamente que cuanto se hacía o se dejaba de hacer tenía una vinculación directa con la política, que ésta se hacía presente en todo de manera abierta, declarada, arbitraria, sin mediaciones ni matices. Hace ya un buen tiempo por fortuna, que abandonamos el despropósito de sobrepolitizar nuestras existencias, hoy sabemos que la política puede y debe ser lo más importante para algunos hombres, pero que sería intolerable que lo fuese para todos, como sería intolerable que aunque no fuese lo más importante, fuese una actitud permanente, cotidiana, omnipresente.

En términos generales, hoy más bien se vive una especie de contracorriente, un cierto desencanto de la política que en varios sentidos no es nada saludable. Veamos, Norberto Bobbio[3] ha intentado una breve pero significativa "fenomenología del reflujo" que separa bien a mi juicio, los aspectos positivos y negativos de ese reflujo. Este se caracteriza por tres aspectos distintos: "La separación de la política, la renuncia a la política, (y) el rechazo de la política".

El primero, la separación de la política "encuentra su

[3] Bobbio, Norberto. ***El futuro de la democracia***, FCE, México, 1989.

formulación más incisiva, -nos dice Norberto Bobbio, y aquí quiero que recuerden ustedes las palabras de Gramsci- en la fórmula: !No todo es política! Una fórmula que es clara antítesis de la validez universal de la política, y que fue uno de los grandes principios ideológicos de la generación del 68"[4].

Me parece que ya he anticipado que esa fórmula es correcta, la política es una dimensión más de la existencia y muy valiosa, pero sin mayores fueros que otras, la del arte o la de la ciencia pura o experimental, o la de la religión, aunque esta última es una disciplina de la que yo soy indigno.

Pero también creo que se desprende de lo que he tratado de explicar, que esa fórmula válida "No todo es política", es tan consistente como la frase de Gramsci, que afirma lo contrario "el obrar es siempre un obrar político". Pensando en términos de nuestro homenajeado, la política es una toma de posición que es condición de posibilidad al mismo tiempo que resultado, como también la mediación necesaria para cancelar las relaciones de poder que, esas sí, obran para todo y para todos.

Creo que el asunto se puede aclarar más si proseguimos con la fenomenología del reflujo que Norberto Bobbio nos describe. No es lo mismo la separación de la política que la renuncia a la política, esta actitud ya no se justifica, es muy distinta. Bobbio las diferencia: "La segunda posición, la de la renuncia, puede ser resumida con otra fórmula, !la política no es de todos! La diferencia entre las dos situaciones es bastante clara y no requiere un mayor desarrollo. La primera se refiere a los límites de la actividad política, la segunda a los límites de los sujetos que están llamados a participar en esa actividad"[5].

Esta segunda posición extrema los límites del desencanto de la política hasta el punto en que esta actividad sería de algunos o inclusivo de muchos, pero no de todos, con lo cual hacemos de ella, cualquiera que sea el juicio de valor que nos merezca, una actividad compartible por el conjunto de la sociedad, una materia de expertos, un arcano indescifrable. Sin embargo, Bobbio sí adopta un juicio de valor que yo creo inobjetable: "En fin, entendida como una propuesta positiva, es decir como la prescripción de un comportamiento deseable, la fórmula es una

[4] Ibid. p. 59

[5] Ibid. p. 60.

típica expresión de la posición de desprecio de las oligarquías de todos los tiempos frente al vulgo, la plebe, la "chusma", y hoy también de los grupos tecnocráticos, para los que la contraposición ya no es entre sabios e ignorantes, sino entre competentes e incompetentes (donde el criterio de distinción ya no es la posesión de la sabiduría, sino el conocimiento científico). En cambio como prescripción que debe ser condenada, la misma fórmula es la típica expresión del credo democrático, de la confianza en la participación del poder desde abajo contrapuesto al poder jerárquico, de la autonomía contrapuesta a la heteronomía, de la convicción de que cada uno sea el mejor juez de sus propios intereses, de la condena de toda forma de delegación"[6].

· Pienso que podríamos resumir la diferencia entre ambas posiciones advirtiendo que la separación de la política al final de cuentas nos dice que no todas las dimensiones del hombre son políticas, lo cual es cierto, pero que la segunda posición afirma que la política no tiene por qué ser una dimensión justipreciada de todos los hombres, lo cual no es cierto ni deseable.

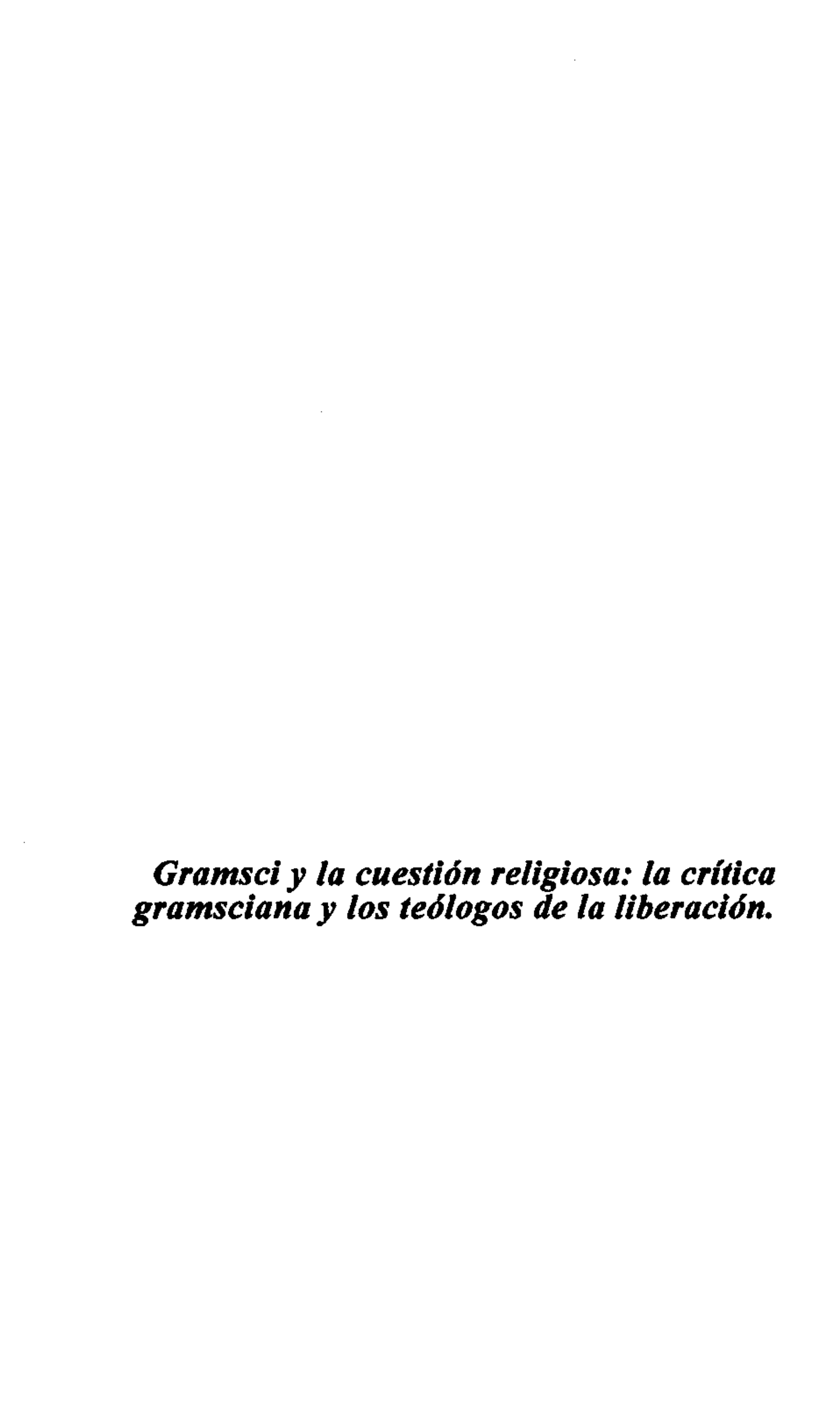
La tercera posición, la del rechazo a la política, es la más exclusiva y la más recusable, y es la que traduce en términos más negativos el desencanto de la política según Bobbio por razones egoístas y pequeño -burguesas, entrar en el mundo de la política es penetrar el mundo más sombrío y amenazante de la sociedad; pero también se puede rechazar a la política porque no sólo es un mundo sombrío, sino inherentemente demoníaco y perverso, esta postura es ético-religiosa y es fácil advertir sus rastros en la tradición filosófica-política moderna desde sus orígenes, desde Maquiavelo mismo, quien puesto en el trance de elegir, no duda que para el poder político vale más ser temido que amado.

Para terminar esta intervención, unas palabras más sobre filosofía y política. El objeto de estudio de la política es el poder y las relaciones que se establezcan en torno a éste, o mejor dicho, las relaciones sociales que lo conforman y que lo establecen.

La política es una ciencia que conoce este objeto. Su "materialidad", y esa es otra de las enseñanzas de Gramsci, no es propiamente física, es una materialidad que consiste en específicas y peculiares relaciones sociales. ¿Qué conoce entonces la filosofía? La filosofía no conoce nada porque no es una ciencia, la filosofía

[6] Ibid. pp. 61-62.

en sentido estricto no proporciona conocimientos, creo que la filosofía es una reflexión, entre otras cosas, sobre los fundamentos de las ciencias y sobre sus condiciones de posibilidades, sobre sus consecuencias y resultados, y también sobre las ciencias mismas. Me gustaría ilustrar esta cuestión ofreciendo un ejemplo, asistimos a una ofensiva a escala mundial del pensamiento reaccionario y conservador que se conoce como neoliberalismo, el cual consistiría esencialmente, en lo económico, en dejar a todos los bienes y servicios cumplir su papel de mercancía en la esfera del mercado libre, y en lo económico en conservar el papel del Estado en las mínimas intervenciones posibles. El neoliberalismo es, como dice Bolívar Echeverría, el discurso autocomplaciente del capitalismo; una tarea posible y urgente de la filosofía, en el terreno que le corresponde, consistiría en hacer la crítica de ese neoliberalismo dominante, de sus fundamentos y posibilidades. Este esfuerzo intelectual, repito, no nos va a ofrecer ningún conocimiento, pero sí nos puede proporcionar algo que no es de poca monta, nos podría inclusive ofrecer los medios intelectuales para relanzar con rigor renovado la idea del socialismo, una vieja idea que, bien miradas las cosas, es tan antigua como el hombre y no va a morir mientras el hombre exista.



Gramsci y la cuestión religiosa: la crítica gramsciana y los teólogos de la liberación.

Gramsci y la cuestión religiosa: la crítica gramsciana y los teólogos de la liberación.

*Enrique López Oliva**

El sociólogo y sacerdote católico Francois Houtart, quien fuera asesor del Concilio Vaticano Segundo y profesor en la Universidad de Lovaina del sacerdote-guerrillero colombiano Camilo Torres, en un artículo reciente titulado: "Crisis del marxismo: ¿ Socialismo a largo plazo ?", sostiene que "la transición hacia el socialismo aparece como un proceso más largo que lo previsto, proceso que puede conocer progresos y retrocesos y que se inscribe en la historia y no como fin de la historia. Los primeros cristianos esperaban el establecimiento inminente del Reino de Dios: ellos tuvieron que adaptarse a los imprevistos de la realidad. Es también lo mismo para el marxismo en su dimensión utópica".[1]

Desde hace bastante tiempo y también en un pasado reciente, como reconoce el propio pontífice Juan Pablo Segundo, en su encíclica social "Centísimus Annus" (1 de mayo de 1991), algunos

[1] Houtart, François, "Crisis del marxismo: ¿Socialismo a largo plazo?", En: Revista ***Solidaridad, Aportes Cristianos para la Liberación***, Bogotá, Año XII, No. 118, septiembre de 1990, pp. 36 a 42, La cita aparece en la página 37.

* Profesor de Historia de las Religiones en América en la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de la Habana.

cristianos se han aproximado al marxismo. "El deseo sincero de ponerse de parte de los oprimidos y de no quedarse fuera del curso de la historia ha inducido a muchos creyentes a buscar por diversos caminos un compromiso imposible entre marxismo y cristianismo".[2]

El espectro abarca desde un pensador religioso ruso como Nicolás Berdiaev (1874-1948), quien afirmaba que "el cristianismo puede ser socialista, más aún, según mi convicción, debe ser socialista",[3] hasta posiciones más matizadas y complejas como las de los Teólogos Latinoamericanos de la Liberación, cuya aproximación al marxismo se da por diversas vías y con diversos matices.

Teología de la liberación y marxismo

El teólogo "servita" católico brasileño Clodovis Boff en su ensayo sobre el uso del marxismo por la teología, señala varios puntos, que según su opinión, ejercen cierto poder de atracción de parte del marxismo para los teólogos de la liberación:

1.- El representar el marxismo una Teoría y Práctica de la Historia a partir de los oprimidos;
2.- El intentar comprender la sociedad como un todo, partiendo desde abajo;
3.- La orientación de la teoría hacia la praxis. El hecho de presentarse el marxismo como una teoría de la Revolución;
4.- Su carácter utópico.[4]

Para otro religioso católico brasileño, Joao Batista Libanio,

[2] Juan Pablo Segundo, ***Carta encíclica Centesimus Annus***, en: L'Osservatore Romano, Ciudad del Vaticano, Edición en español, No.18, 3 de mayo de 1991, p. (239) 11.

[3] Berdiaev, Nicolás, ***Persona Humana y marxismo***, Buenos Aires, Librería Hachete, S.A., 1938, citado en: "Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales", Ciudad de México, Año XXXVI, octubre-diciembre de 1990, N. 142, p. 133.

[4] Boff, Clodovis, "O uso do "marxismo" en Teología", En: ***Comunicacoes do ISLR***, 3/8, 1984, p. 11-16, citado por Enrique Neira, ***Teología de la Liberación. Cristianismo y marxismo en América Latina***, Caracas, Consejo Editorial de la Universidad de los Andres, 1990, p. 132.

profesor de la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús en Belo Horizonte, se podría agregar un quinto punto:

El elemento "conflictivo" de la lucha de clases como "motor y partera de la historia".[5]

Influencia gramsciana

Entre los autores marxistas que han ejercido y ejercen una influencia en los teólogos de la liberación (TdL) figura en forma destacada el italiano Antonio Gramsci (1891-1937), sin dudas uno de los pensadores marxistas más brillante, quien precisamente dedicara al análisis del fenómeno religioso en sus diferentes aspectos una atención especial, principalmente en sus escritos desde la prisión, período de su más fecunda creatividad (1926-1937) y quien entre 1919 y 1926 defendiera una política de acercamiento a los católicos, aunque mas bien desde una posición táctica, dada la influencia de la Iglesia Católica sobre las masas populares en Italia, pero que no obstante rompió con el viejo anticlericalismo del Partido Socialista, rechazando un anticlericalismo elemental.

Gramsci libró una lucha mas bien ideológica contra la Iglesia, tendiendo la mano a las clases sometidas bajo su influencia y control.

El teólogo radical católico brasileño Hugo Assman, al analizar la obra de Gramsci afirma que para éste "la religión era algo serio", ya que moldeaba el "alma popular" y abogaba por realizar un paciente trabajo de análisis para poner al descubierto los "mecanismos ocultos" que crean esa religiosidad, la transmiten y la mantienen.[6]

Gramsci distinguía dos tipos de religiones: "la religión de los intelectuales" (dirigentes y teólogos) y la "religión de la gente sencilla", ésta última impregnada de materialismo, creencias y

[5] Neira, Enrique, Ob. cit., p. 133. Ver: Libanio, Joao Batista, ***Teología de la Liberación. Guía didáctica para su estudio***, Santander, Editorial Sal Terrae, 1989, principalmente el capítulo 10 "Mediaciones socio-analíticas: el problema del análisis marxista", pp. 173 a 206.

[6] Assman, Hugo y Reyes, Mate, ***Sobre la religión II***, Salamanca, Ed. Sígueme, 1975, p. 40. Tomo segundo de una excelente recopilación de textos marxistas sobre la religión. Lamentablemente no se publicó el tercer tomo que debió incluir textos de autores latinoamericanos.

prejuicios, supersticiones populares (brujería, espíritus, etc.). Para él la Historia del Cristianismo no era más que la historia de la adaptación, desarrollo y decadencia de una ideología y de sus intelectuales.

Vio a la Iglesia Católica como un "bloque histórico" que unía clero y fieles y a la religión como un elemento fuertemente integrador en Italia del campesinado. Consideró a la jerarquía, que estimaba cada vez más lejos del pueblo sencillo, como algo "exterior" de las masas y que mantiene un fuerte control sobre los fieles a través de mecanismos institucionales. La casta dirigente, en su opinión, ensambla la ideología religiosa con la política.

Para Gramsci el problema fundamental de toda religión es conservar la "unidad ideológica" vertical y horizontal en todo el "bloque social".

La influencia de Gramsci sobre los TdL sobrepasa el marco de referencia de éste hacia lo estrictamente religioso, ya que los TdL asumen muchos conceptos desarrollados por el estudioso italiano, como son sociedad política y sociedad civil, bloque histórico, ideología, hegemonía, autonomía relativa, intelectual orgánico, etc.

Gramsci mostró la sociedad política como "Lugar Prioritario"

El filósofo, teólogo e historiador católico argentino Enrique Dussel, en su obra ***Del último Marx a la América Latina***, se refiere a la influencia en América Latina de Gramsci a partir del descubrimiento por éste del ámbito de "lo político", es decir, "la sociedad política" como "lugar prioritario" -contra el economicismo producido por una lectura unilateral de **El Capital** de Marx- y la construcción de nuevas categorías como "bloque histórico" y su accionar por medio de la "hegemonía".[7]

Añade favorecer el estudio de la problemática de una comprensión "ampliada" del Estado y de la "cuestión nacional", de especial importancia en América Latina, con las contradicciones de los bloques de clases, con respecto al pueblo, su cultura, folklore, etc. Dussel señala que Gramsci nos muestra a los

7 Dussel, Enrique, "El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana", capítulo ***Del último Marx a la América Latina***, pps 279-280.

"aparatos de hegemonía" (desde la fábrica, la escuela, la Iglesia, el ejército, etc.), que traspasan desde la sociedad política a la civil (y viceversa), como fundamentales en la lucha de clases (sea como "guerra de posición" o de "movimiento").

El argentino subraya que Gramsci apunta que el proletariado de cada "nación" deberá construir un camino hacia la toma del poder hegemónico del Estado y muestra la necesidad de articular al campesinado con la pequeña burguesía revolucionaria.

Gramsci presente en la primera obra sobre Teología de la Liberación.

El teólogo católico peruano y sacerdote, Gustavo Gutiérrez Merino, considerado por muchos como el "padre" de la Teología de la Liberación, en la primera obra sistemática dedicada a la misma, cita, junto a varios autores marxistas y neo-marxistas, teólogos, sociólogos, politólogos y protagonistas revolucionarios, entre los que figuran Fidel Castro (citado tres veces) y Ernesto "Che" Guevara (dos), al pensador marxista italiano.

La primera cita de Gramsci aparece significativamente en el propio inicio del ensayo renovador de Gutiérrez. Al referirse a la reflexión teológica Gutiérrez afirma que la misma surge "espontánea e ineludiblemente en el creyente, en todos aquellos que han escogido el don de la Palabra de Dios" y expresa que la teología es inherente a toda vida de fe que busque ser "auténtica y plena". Una fe, puntualiza, que debe ser hecha vida, gesto y actitud concreta.

Es aquí donde, sostiene Gutiérrez, está "el punto de partida, el suelo, en que la reflexión teológica hunde sus raíces y extrae su vigor".

Seguidamente añade su primera cita de Gramsci:

"Ocurre con la teología lo que A. Gramsci decía de la filosofía: Es necesario destruir el prejuicio, muy difundido, de que la filosofía sea sumamente difícil porque es la actividad intelectual propia de una determinada categoría de especialistas científicos o de filósofos profesionales y sistemáticos. Es necesario, por eso, demostrar previamente que todos los hombres son filósofos, definiendo los límites y el carácter de esta filosofía espontánea, propia de todo el

mundo".[8]

Para el teólogo peruano "en todo creyente, más aún, en toda comunidad cristiana, hay pues un esbozo de teología, de esfuerzo de inteligencia de la fe".[9]

Gramsci es vuelto a citar por Gutiérrez directamente en la página 37 cuando afirma que "sólo el ejercicio de la función profética", hará del teólogo lo que, cito textualmente: "tomando una expresión de Gramsci", puede llamarse un nuevo tipo de "intelectual orgánico", concepto éste desarrollado por Gramsci en sus escritos políticos.[10]

Influencia gramsciana en otros teólogos de la liberación

La influencia de Gramsci aparece también en otros TdL como los brasileños Leonardo y Clodovis Boff, el mexicano Porfirio Miranda, el venezolano Otto Maduro, el puertoriqueño Samuel Silva Gotay, Assman y Dussel, así como en el teólogo italiano, muy vinculado con la América Latina, principalmente con la Revolución Sandinista, Giulio Girardi.

La mayoría de los TdL afirman que no asumen el marxismo como sistema global, ni como filosofía, ni como ideología, sino que toman del mismo el instrumento de análisis social y que ellos no implican que estén de acuerdo con una visión materialista de la historia, ni con el ateísmo marxista.

La vertiente más extrema de los TdL, que dice partir de la praxis de los grupos revolucionarios, utiliza el instrumental de análisis marxista (materialismo histórico), aunque no acepten en el nivel filosófico el materialismo dialéctico ateo. Reflexionan teólogicamente sobre la praxis de grupos cristianos politizados, radicalizados y comprometidos en la acción revolucionaria, aunque no necesariamente violenta, en relación dialéctica con esa misma praxis. Entre ellos, como señala Libanio, la fe asume una función crítica de la praxis, pero sin cuestionar la opción revolucionaria.[11]

[8] Gutiérrez, Gustavo, ***Teología de la Liberación. Perspectivas***, tercera edición, Salamanca, Ed. Sígueme, 1973, p. 21.

[9] Gutiérrez, Gustavo, Op. cit., p. 21

[10] Gutiérrez, Gustavo, Op. cit., p. 37

[11] Libanio, Joao Batista, ver nota 5, Op. cit., p. 254.

Intento "cristiano" de "salvar" al marxismo.

Resulta paradójico y hasta irónico que la "Revolución Social" que acarició Gramsci, repudiada actualmente por muchos "marxistas oficiales", buena parte de los cuales, como apuntara Dussel no se atrevieron a publicar toda la obra de Marx por lo que ésta pudiera afectar en sus proyectos de "socialismo real" ("¿cómo es posible, se pregunta Dussel, que el fundador del marxismo tenga un cincuenta por ciento de sus obras inéditas?"), ni tampoco la de autores marxistas, para ellos "controvertibles", como Gramsci (sólo a mediados de la década de los sesenta apareció en las librerías de Moscú, la antigua capital del "socialismo real", una selección en tres tomos de la Obra Gramsci, publicada en 1959 y retenida en almacenes), sea actualmente asumida por algunos cristianos hasta el punto que el español Jesús Ibáñez plantea que "la combinación de cristianismo (de liberación) y marxismo (con rostro humano) es, hoy por hoy, la única esperanza".[12]

Y el profesor de filosofía, también español, Pedro Jorquera, llega a sostener que "el marxismo respecto de la izquierda ya no es panacea, pensamiento exclusivo".

Las bases de la izquierda moderna están en Marx, como también lo están en Kant o en Rousseau. Están en el pensamiento ilustrado, en los marxismos, en las críticas al imperialismo de Noam Chomsky y en la Teología de la Liberación, por ejemplo:[13]

"Dussel, por su parte, afirma que "debemos reestudiar, releer a Marx desde América Latina. Yo he leído a Marx siempre desde América Latina, pensando en la miseria, pensando en el capitalismo periférico, en nuestra Teología de la Liberación, en la corporalidad sufriente. Tenemos que leerlo desde adentro. Entonces yo no me siento cristiano que diálogo con el marxismo, yo creo que estoy dentro y soy marxista desde dentro

[12] Ibáñez, Jesús, "Gramsci entra en religión", en: El Mundo, Madrid, 15 de septiembre de 1991. Comentario sobre Rafael Díaz-Salazar, ***El proyecto de Gramsci***, Ed. Anthropos, 1991.

[13] Jorquera Jorquera, Pedro, "Ser de izquierdas, hoy", ponencia enviada al Taller "Las Ciencias Sociales y los problemas contemporáneos", Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana, 4 a 6 de diciembre de 1991, Cartagena, 1991, fotocopia, p. 5.

"(...) Yo me declaro discípulo de aquel gran maestro".[14]

Conclusión

Ante la crisis del "socialismo real" y su impacto en general en el socialismo, la obra de Gramsci aparece, pese al tiempo transcurrido y los importantes cambios ocurridos en el mundo en diversas esferas, aportando un rico instrumental analítico, del que beben actualmente por igual aquellos socialistas que se niegan a admitir "la muerte del marxismo", como algunos cristianos que de una forma u otra, entre los que se destacan los TdL, toman algunos elementos de éste, o como Dussel declaran situarse dentro del marxismo; o incluso, lo que refleja la gran actualidad de los análisis y aportes metodológicos de Gramsci, es que sectores de la "nueva derecha", como la editorial francesa "Copernic" y la revista "Elements" y otras instancias, han sido atraídas por la obra del pensador marxista italiano, y sus brillantes análisis teóricos.

El futuro sin dudas plantea muchas interrogantes y retos que el pensador marxista italiano ayuda a despejar con su valioso instrumental analítico, aunque algunas de sus predicciones no se hubieran cumplido. El propio cristianismo muestra actualmente en algunas corrientes como la Teología de la Liberación una capacidad de renovación que Gramsci, quien no esperaba nada de la religión, no previó.

No deja de ser una burla del destino que el espacio ideológico abandonado por muchos marxistas, incluso muchos actualmente han dejado de serlo, intente ser ocupado en la actualidad por una corriente teológica radical.

El teólogo franciscano Leonardo Boff en una entrevista reciente afirma que TdL van al "rescate de aquello que fue visto por el marxismo", enriqueciendo con análisis cultural, contribuciones prácticas para hacer la revolución por la fe, y teóricas que muestran que es posible romper el cautiverio capitalista.

[14] Dussel, Enrique, ***Sobre la actualidad de Carlos Marx***, en: "Dando razón de nuestra esperanza. Los cristianos latinoamericanos frente a la crisis del socialismo y la derrota del sandinismo", Managua , Ed. Nicarao, 1991, p. 111. El texto forma parte de un libro en proceso de publicación titulado ***Teología metafórica de Marx***.

La Teología de la Liberación, afirma Boff, se dá hoy la tarea de construir una "Nueva Etica Internacional" y de crear un "Bloque Social Histórico de los Oprimidos".[15]

Muchas preguntas surgen en este contexto, como ¿qué es lo que sucede que desde que un pensamiento cristiano se considere la necesidad de redimir el marxismo?, ¿cual es la relación real entre humanismo cristiano y marxismo de finalidad histórica?, ¿si con el discurso utópico más moral, sucederá lo mismo que el fracaso de anteriores utopías?, incluso hay quienes ven ciertas analogías entre lo que ocurre hoy y determinadas conductas del pasado, como cuando algunos curas se sumaron a los jacobinos frente al absolutismo católico.

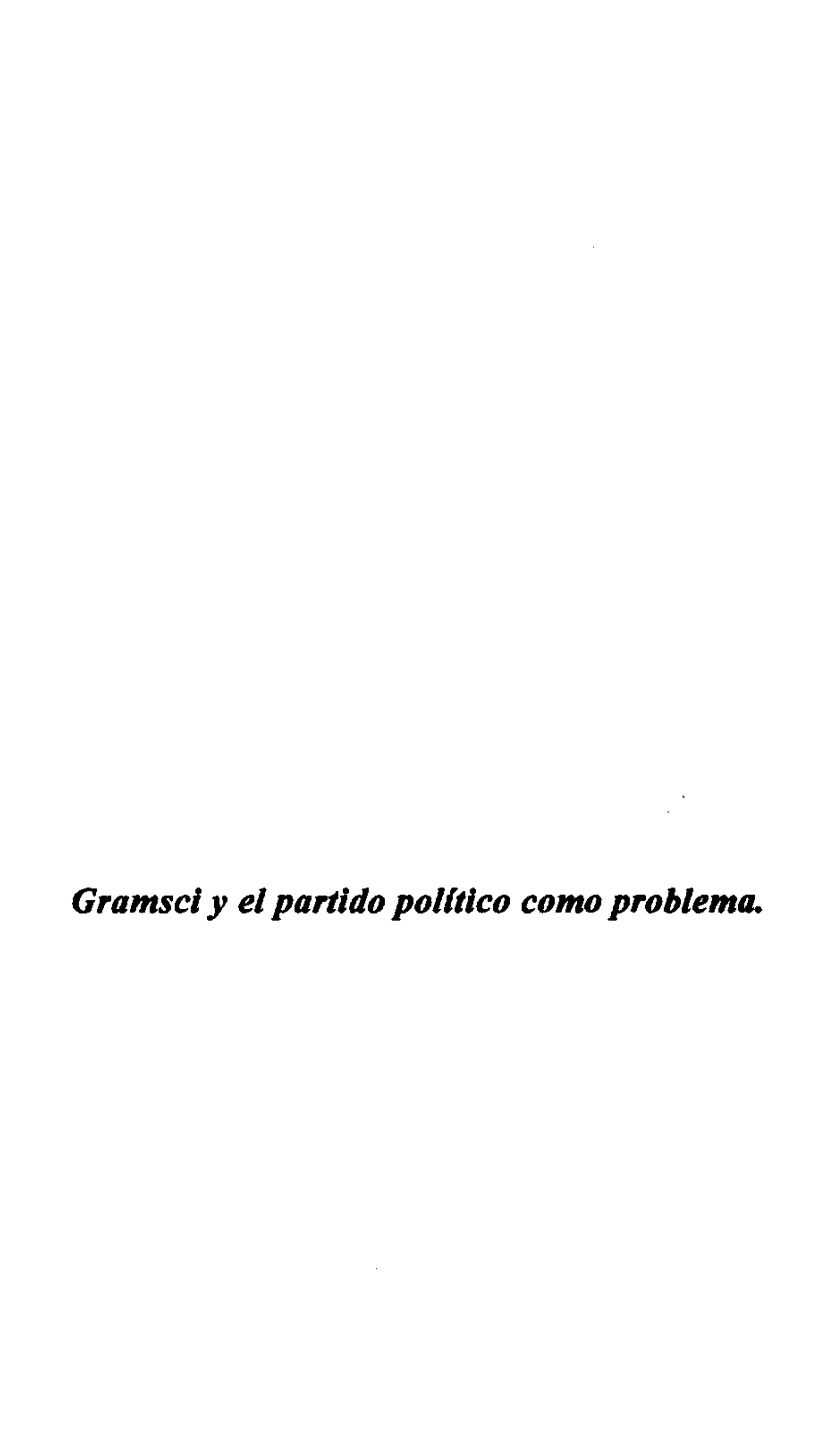
Encuentros como éste sobre Gramsci, en la medida en que se aparten de la apologética, los estereotipos gastados, las consignas y slogans simplistas, mas propios de un, como decía Gramsci, "marxismo vulgar", ayudarán sin dudas en la búsqueda de nuevas reflexiones teóricas que ayuden a esclarecer el presente y favorezcan una proyección al futuro con lucidez científica.

El futuro está lleno de retos para todos, en la medida en que seamos inteligentes y capaces podremos construir un futuro más halagüeño, que favorezca un desarrollo más pleno y más humano del hombre, que para los cristianos los deberá aproximar al "Reino de Dios", al poner fin a todo aquello que enemista al hombre con Dios, e impide su acercamiento a éste.

Trabajo preparado para el Taller sobre Antonio Gramsci, a realizarse en la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana, Cuba, del 9 al 11 de Diciembre de 1991; mismo que no se llevó a cabo. *

[15] Ramírez Funes, Jesús, "Conversación con Leonardo Boff. Construir una ética para la supervivencia colectiva", en: *El Día Latinoamericano*, Ciudad de México, 22 de abril de 1990.

* Nota del compilador.



Gramsci y el partido político como problema.

Gramsci y el partido político como problema.

*Francisco Piñón**

I.- Introducción

La Filosofía de Gramsci no es sistemática, al estilo de un Aristóteles, un Kant o un Hegel. Pero supone a todos ellos. *Los cuadernos de la cárcel* son una buena síntesis de Historia y Filosofía universales leída bajo la óptica o visión de un pensador militante-filósofo que ha sabido heredar lo mejor de la cultura greco-latina.

Gramsci trata de rescatar los valores culturales del pasado. Sabe que el presente es, en parte, el pasado en acto y que nada se puede construír para el futuro si no se tienen en cuenta los materiales ideológico-culturales del presente. Intenta rehacer o recrear una cultura integral que tenga los caracteres de masa de la Reforma y del Iluminismo y los caracteres de clasicidad de la cultura griega y del Renacimiento Italiano. Su pensamiento es un pensamiento en movimiento, en confrontación con la cultura viva de su tiempo, en debate con enemigos reales. Es síntesis de "contrarios", según

* **Profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.**

los conceptos de Hegel y Marx y síntesis de "diferentes", siguiendo a B. Croce. Por eso ofrece "problemas" más que "conceptos". No es un ensayista en el sentido tradicional de la palabra. Es un pensador creativo dentro del marxismo para quien los libros de Marx son una línea por seguir o una inspiración constante, no una letra por interpretar.

Gramsci es el filósofo italiano que, en la soledad de una cárcel fascista, en una época de crisis, se da la tarea de ofrecer los grandes lineamientos para una teoría de la organización política. Reflexiona la derrota de los movimientos obreros después de la postguerra. Detecta la debilidad y los errores de los partidos socialistas y, por el abandono de lo mejor de la tradición filosófica del idealismo alemán, se da cuenta del deterioro teórico del marxismo de su tiempo. Quiere ofrecer un marxismo vivo y adulto, no encerrado en sí mismo, sino en diálogo con los pensadores de su cultura occidental. Pero todo a la luz de su gran experiencia metafísica: La Revolución de Octubre y dentro de su original aportación al marxismo de su tiempo: El valor de los hechos de cultura. Dentro de este horizonte teórico debemos colocar su teoría del Partido como Problema.

II.- El Partido como fenómeno histórico.

El problema del Partido Político, en el pensamiento de Gramsci, está enmarcado dentro de su política. Política que es Historia y que es Filosofía. Surge como problema, cuando no lo encerramos en los moldes "tradicionales" o meramente "internos" de la política partidista "marxista", sino dentro de la visión y práctica de la problemática "fenomenológica" de la moderna teoría del partido.

Gramsci estudia el Partido en su historicidad concreta, dentro de un universo sociológico, no como mero "instrumento" de la Revolución o como fruto mecánico de las contradicciones de "clase". En sus reflexiones sobre el Partido no sólo toma en cuenta el elemento "revolucionario", sino también el elemento "morfológico" estructural, lo que podríamos llamar la fenomenología histórica (lo que en lenguaje filosófico podríamos describir como lo que se nos aparece). O lo que es lo mismo: el estudio histórico-crítico del Partido como un elemento más de ese todo social que es la realidad objetiva, aprehendida ésta como un bloque histórico concreto, en donde el Partido debe ser Príncipe

moderno, activo y operante, en orden a ir elaborando, como parte del movimiento del proletariado, los nuevos perfiles de una nueva cultura que conlleve a la creación de una nueva sociedad.

Por consiguiente, Gramsci estudia el Partido dentro de la "sociedad civil", dentro de lo que otros pensadores llamarían una teoría moderna del partido de masas. Es decir, Gramsci estudia el fenómeno del Partido en confrontación con Michels, con Pareto, con Mosca, con Croce, con Weber. Si Gramsci ha hecho avanzar la teoría tradicional del Partido político, dentro del marrxismo, es por la sencilla razón que sus escritos llevan en la espalda su experiencia de los Partidos socialistas de la II Internacional, la concepción leninista y tercerinternacionalista, la teoría y práctica burguesas del Partido político.

Recordemos que la primera obra, ya sistemática, sobre los Partidos, aparte los análisis de Tocqueville sobre los partidos americanos en el siglo pasado, provienen del año de 1902 con Ostrogorski con su ***Democracy and the organization of political Parties***; ***La sociología del Partido político nella Democrazia moderna*** de Michels en 1912; el ***Trattato di sociologia generale*** en 1916 de V. Pareto, y los trabajos de Weber en 1917 en ***Economía y Sociedad***. Gramsci recibe de todos ellos, de una manera o de otra, una profunda influencia. Los interpela, los critica, los valora. No son enemigos por "eliminar". Son pensadores por "criticar".

Si por la cultura filosófica e histórica del clasicismo grecolatino recibe el "sentido de la historia", por el contacto con estos estudiosos del fenómeno del Poder, sobre todo los elitistas, recibe la intuición sociológica en la observación de los hechos sociales. Al mismo tiempo, estos pensadores, bajo el pretexto de hacer "ciencia objetiva", ofrecen a Gramsci una crítica a los partidos socialistas. Michels, al formular su "ley férrea sobre la oligarquía", opinará que los partidos socialistas, al fin de cuentas, y más allá de sus programas e ideología, no son sino "máquinas" en proceso de "burocratización". De igual modo pensaban Pareto, Mosca y el mismo Croce.[1]

Gramsci, por lo tanto, no se reduce a "repetir" lo que sus colegas marxistas habían escrito. Se coloca bajo el punto de vista científico, fenomenológico, morfológico. Su punto de arranque

[1] Croce, B., "Il Partito come giudizio e come pregiudizio", en ***Cultura e Vita morale***, Bari, 1955

es histórico-crítico, con los instrumentos de variadas disciplinas: la historia, la filosofía, la economía, la psicología, la ciencia política. El estudio de Gramsci se convertirá, por consiguiente, en el estudio de un Problema en una realidad compleja, vista no de una manera maniquea. Estará centrado dentro de su problemática carcelaria: su reflexión sobre un drama que abarca su vida personal y su experiencia social. Es decir, su propia reflexión existencial como militante que, en la cárcel, sufre las incomprensiones y marginaciones; y la toma de conciencia de la derrota del movimiento obrero por la política fascista. Es su clarividente auto-crítica de "La Voce della gioventú" del 10 de Noviembre de 1923 en donde analiza el por qué fue derrotado el Partido socialista italiano. En el fondo subyace, como causa de la derrota, el descuido o marginación del fenómeno de la cultura.

Gramsci estudia el Partido como sociólogo político, no tan sólo como militante político. No reduce su estudio al elemento subjetivo-pragmático al utilizar al Partido para finalidades o realizaciones inmediatistas. No se detiene en el problema del Partido obrero como "revolucionario" o como el único "verdadero". Su estudio lo extiende al Partido como fenómeno político moderno. De la misma manera que Gramsci no se contenta con la definición del Estado como "mero instrumento" de la burguesía o como una clase que domina a la otra clase, sino que se pregunta por los "sujetos", por los funcionarios, por los burócratas, por los "intelectuales", que hacen funcionar este o ese determinado Estado.

Gramsci en el estudio del partido, quiere hacer no sólo pedadogía o militancia. Intenta, además, hacer "ciencia", siguiendo los parámetros del gran Maquiavelo, y con los elitistas, intenta el análisis del Partido como un "objeto" de observación sociológica. Al contrario del marxismo tradicional, con excepción del Lenin de la experiencia rusa de 1902, no se queda en el estudio del Mejor programa o de la Mejor forma organizativa de la clase obrera o en el Partido como una mera expresión de las clases sociales. Gramsci no es un pensador que puede ser reducido a una Filosofía pura de la Organización, o a una teoría abstracta, exclusivamente localista y partidista del fenómeno del Poder, entendido éste fuera de los "intereses" económicos del capitalismo mundial, como ciertos estudiosos de la moderna *Teoría Organizacional del Poder*, interpretado como mero "monopolio" o como "influencia" o como

una "lucha por el poder", según algunos modernos estudiosos de las diferentes tipologías como J.C. Friderich, Inis L. Claude, R.A. Dahl, J.D. Dinger, E.S. Banfiel, Berolzheimer, Ratzenhofer, entre los principales.

III.- Hacia la crítica economicista y mecanicista.

La tradición del Partido que Gramsci recibió estaba inserta en una doctrina marxista, de tinte economicista y mecánica, hoy ciertamente en crisis, que conllevaba una concepción maniquea del concepto de Clase, de Partido. La concepción del Partido, en esta interpretación era amorfa, militarizada o francamente sectaria, en donde el Partido era más bien un "instrumento" de guerra de Movimiento que de Posición, y en donde la Política era considerada como "cosa aparte", extraña de la problemática de la cultura. Eran los tiempos en que el Positivismo había separado estos dos términos de suyo inseparables: Política y Cultura, como si se pudiese aprehender una pura objetividad, una pura ciencia, fuera de un universo de los valores, sin ideología, una pura empiria, casi sin lenguaje, como si éste naciese o creciese sin historia o sin cultura.

Gramsci escapa así de su tradición marxista de la Segunda y Tercera Internacional. El Partido viene estudiado por él como fenómeno histórico, dentro de una política-historia, que es Filosofía=Historia. Gramsci, al alargar el concepto de estado y enriquecer el concepto de Política, al mismo tiempo sitúa el estudio del partido dentro de la historia de la cultura, la nacional y la internacional. La historia del partido no es solamente la historia o la biografía o las gestas de sus dirigentes o los problemas o críticas de los dirigidos. Es la historia nacional, la historia patria, con toda su problemática social determinada.

Gramsci por otro lado, ofrece la gran tradición que, en cuanto a la fundamentación de un análisis científico de la sociedad moderna, le legaron Marx y Engels. Los fundadores del socialismo científico no crearon una doctrina sistemática del partido político, imposible en ese tiempo por la insuficiencia organizativa y estructural de la sociedad industrial. Pero ciertamente Gramsci aglutinará, sintéticamente, las dos grandes experiencias en que Marx y Engels participaron: La Liga de los comunistas y la Asociación Internacional de los Trabajadores. Estos dos

movimientos económico-políticos legarán a Gramsci, a mi entender, las siguientes directrices:

1. Una idea de superar la tradición sectaria meramente utópica del socialimso,
2. Una lucha decidida en contra del economicismo y, al mismo tiempo, un tratar de entender la dimensión política de la lucha de clases,
3. Un pugnar por llevar a cabo los debates en forma pública y con normas democráticas, ideas que encontramos esparcidas en los artículos y escritos de Marx de aquellos años,
4. La conciencia de pensar no tan sólo en términos locales o nacionales, sabiendo que se tiene enfrente y se lucha con una estructura de la sociedad burguesa de tinte universal,
5. Y, sobre todo, el no querer considerar al partido político como si fuera un fin en sí mismo, un ídolo o un fetiche.

El partido es solamente un instrumento, no un elemento sectario. Es el núcleo del pensamiento de Marx, por ejemplo, con relación a La Liga de los Comunistas: "La Liga", como la "sociedad de las estaciones", como otras cien sociedades, son solamente un episodio en la historia del partido, que se construye naturalmente sobre el terreno de la sociedad moderna...Por consiguiente, en esta carta he tratado de eliminar el equívoco que yo, bajo el concepto de partido, haya entendido una "liga" muerta desde hace ocho años...Bajo el nombre de partido yo he entendido en el gran sentido histórico del término".[2] Un partido, pues, no sacralizado, sino en continua adaptación, según las circunstancias históricas, conforme evolucionaba también la sociedad burguesa, la única que ofrecía, según Marx, el fundamento para una crítica seria ya que constituía "la única base sólida" de la participación consciente "al proceso histórico revolucionario de la sociedad".[3]

Gramsci no heredaba la concepción evolucionística y determinística de un Kautsky que, a su vez, era la ideología política del Programa de Erfurt en donde el partido era definido

[2] Arru, A., ***Classe e partito nella Prima Internazionale***, Bari, 1972, p.47, "Lettera di Marx a Freiligrath del 1860".

[3] Marx, K, ***Il Signore Vogt***, Roma, 1970, p.51.

como "Catecismo de la social-democracia" y una especie de "Iglesia militante". Esta doctrina triunfalista del partido político emanaba, es cierto, de la general concepción positivista que sostenía "la necesidad natural de la victoria final del socialismo". Un socialismo que era tan sólo el fruto necesario de las contradicciones de un sistema capitalista que, dejado a su libre juego, necesariamente desembocaría en una catástrofe de donde nacería, casi sin meter las manos, una nueva sociedad. Era la concepción de una sociedad y una historia regidas por leyes férreas e ineluctables, independientes de los mismos individuos. Era Comte metido en la interpretación de un marxismo que apenas se estaba elaborando es evidente que en esta intepretación positivista y cientificista, el partido político quedaba atrapado en una concepción política cerrada, como una especie de *eclesía* que no quiere ni puede contaminarse y que, cerrando filas, tiene que defenderse de los "herejes" del exterior. Pero es en esta concepción doctrinaria en donde los individuos quedaban relegados.

Como sujetos (ya después hasta el concepto se tratará de borrar) no tenían otra cosa que "administrar" y esperar la Revolución inminente. Las tareas revolucionarias se iban posponiendo. El partido, en el Catecismo Socialdemocrático de 1893, no estaba para hacer las revoluciones. "Nosotros sabemos que nuestros objetivos pueden ser conseguidos solamente mediante una revolución pero sabemos también que es realmente poco lo que podemos hacer por esta revolución, y que al mismo tiempo está en las manos de nuestros adversarios el impedirla. Por lo tanto no nos pasa ni siquiera por la mente provocar una revolución o prepararla. Y porque la revolución no puede ser hecha según nuestro arbitrio, no podemos decir absolutamente nada acerca del tiempo, las condiciones o formas en que ésta se dará".[4] En esta perspectiva poco le quedaba a la acción de los individuos y al momento ético político. El partido quedaba encerrado en una concepción economicista y la labor de los intelectuales se supeditaba a la "administración" del aparato institucional. A estos intelectuales sólo les esperaba dar a conocer las metas, los objetivos, el Endziel socialista. Como escribe Kautsky: "Aquello que el proletariado exige a los académicos es el conocimiento del

[4] Kautsky, K, ***La via al potere***, Laterza, Bari, 1969, p.71.

fin; por lo demás, no tiene necesidad de ellos en orden a la dirección del propio movimiento de clase".[5] De aquí saldrá el culto a la organización institucional, o sea, al "fechitismo de la organización", comparable, según A. Rosemberg a ciertos movimientos religiosos.[6]

Gramsci, por el contrario, criticando el mecanicismo de la Segunda Internacional, a partir de sus críticas a Loria y Bissolatti en Italia, heredaba, en parte, lo mejor de las tesis de Lenin del ***¿Qué hacer?*** y la de ***Un paso adelante, dos atrás***. En estas obras Lenin no cristalizaba o sacralizaba su pensamiento de los años 1902-1904, sino que abría perspectivas también a largo plazo. La realidad cambiante tendría siempre la última palabra. Y Gramsci, al igual que Lenin, no se quedaba en esos años de 1902, ni mucho menos oficializaba el pensamiento partidista leninista como lo hicieron muchos partidos comunistas occidentales, sobre todo a partir de 1938 en que canonizaron esas posturas meramente coyunturales. Fueron los "ideólogos" estalinistas los que decretaron y constituyeron en doctrina oficial y casi permanente lo que en Lenin era una controversia política típicamente rusa.[7] Por eso Gramsci, al igual que el mismo Lenin, no concedía a esos años polémicos del 1902-1904 un carácter universal, sino contingente y meramente circunstancial. El ***¿Qué hacer?*** de Lenin no tenía por qué ser sacado fuera de su tiempo histórico determinado.[8] Error posterior de los partidos comunistas fue el haber oficializado y cristalizado un pensamiento que era, en todo caso, una polémica rusa y no del todo feliz en alguna de sus expresiones, según el mismo Lenin lo confesó. "El error fundamental, escribe, en el cual incurren los que polemizan con el ***¿Qué hacer?***consiste en que este escrito viene completamente separado de su contexto histórico determinado...y hoy ya hace tiempo que transcurrió".[9] Gramsci romperá ese gheto doctrinario estalinista.

Gramsci, al contrario de Kautsky, no creía en un colapso "natural" de la sociedad capitalista. Estaba en contra de un kautskismo que sostenía que "el desarrollo económico produce

5 Cfr. Salvadori, M.L,, ***Kautsky e la rivoluzione socialista***, Milano, 1977, p.70.
6 Rosemberg, A., ***Democrazia e socialismo***, Bari, 1973, p. 288.
7 ***Storia del partito comunista dell'URSS***, Roma, 1960, p.42. Ver, V.Strada, en el ***Che fare***, Torino, 1971.
8 Lenin, V.I., ***Opere complete***, Vol. VIII, Ed. Riuniti, Roma, 1959, p.281.
9 Idem, ***I Nostri compiti e i Soviet dei deputati operari***, vol.X, 1961.

natural y necesariamente contradicciones que obligan a los explotados a combatir la propiedad privada".[10] No creía, como Kautsky, que naturaleza e historia forman una única evolución, ni que el "proceso social" esté regulado por "leyes de naturaleza". Como su maestro Labriola, Gramsci se siente atraído a descubrir la "real novedad del mundo" y a "posesionarse de las cosas". Por eso, ya desde 1924, postulaba "soluciones autónomas, propias, de los problemas generales" de la Italia de su tiempo.[11] De ahí su insistencia en que el partido socialista, a partir de 1919, debería haber encabezado la iniciativa de encauzar la fuerza política del proletariado.

Ante estratos populares amorfos y sin dirección, el partido no fue capaz, según Gramsci, de ofrecer una solución socialista y si se mostró incapaz de organizar "estas relaciones revolucionarias". Mas aún, inclusive mostró su debilidad "en no haber ni siquiera propuesto el problema de la necesidad concreta de organizar estas relaciones en un sistema político concreto, en un programa de gobierno".[12] El juicio de Gramsci es hiriente: en aquel tiempo al partido paternalista, de pequeños burgueses que se agitan inútilmente".[13] Por lo tanto, incapaces de ser embrión de una nueva sociedad. Nada extraño para Gramsci ese resultado si los socialistas no supieron, como él mismo lo escribe, adaptarse a las nuevas circunstancias, ni supieron tener una "ideología" para compartir entre las masas, ni conocían " la estructura económica y social de Italia", ni habían fortalecido "la conciencia de los militantes con la ayuda de principios tanto morales como psicológicos".[14] De ahí su crítica a Bujarin y a Bordiga. El error del partido socialista, escribe en Febrero de 1924, es el siguiente: "haber puesto en primer plano, en forma abstracta, el problema de la organización del partido", originado "la creación de un aparato de funcionarios ortodoxos respecto a la concepción oficial". De aquí partía la concepción que la revolución dependía "sólo de la existencia de ese aparato" y que, inclusive, se llegaba

[10] Kautsky, K., ***Programa de Erfurt, I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia***, Ed. Laterza, 1974, p. XIX.[11] Labriola, A., ***Discorrendo di socialismo e di filosofia, en Saggi sul materialismo storico***, Laterza, Bari, 1953, p.265.

[12] Gramsci, A., ***La costruzione del partito comunista***, Einaudi, 1974.

[13] Gramsci, A., ***Passato e Presente***, Riuniti, Roma, 1971, p.8.

[14] Gramsci, A., ***Per la veritá: scritti tra il 13 e il 26***, Riuniti, Roma.

a creer "que tal existencia puede determinar la revolución".[15] Por eso su ruptura con Bordiga.

IV.- El partido como hegemonía de lo social.

En el pensamiento auténtico de Gramsci ya no se encierra al partido político en la mera organización, ni se presenta como un fetiche o una *eclesía*, sino que le abre las perspectivas de la historia nacional y de la vida cultural. Para Gramsci, el partido debe estar involucrado en la vida social y política de su país. Escribir la historia de un partido, afirma Gramsci, es "escribir la historia general de un país desde el punto de vista monográfico".[16] No es que Gramsci deje de ser leninista, sino que su leninismo no es lineal, ni mecánico, y las circunstancias de Italia ya han cambiado. Además, Maquiavelo ya era su modelo teórico en el análisis de la ciencia política. El partido, para Gramsci, ya no estaba radicado en la fase corporativo-económica, en pura organización técnica con dogmas por defender, sino en ese momento de reforma intelectual y moral de la sociedad en orden a la creación de una nueva cultura.

La meta del partido ya no era administrativa-organizativa, ni de tipo militar, ni su modelo teórico era una reflexión, ya terminada, al estilo de cierta ortodoxia de la Tercera Internacional que trataba de canonizar algunas interpretaciones del marxismo-leninismo. Inclusive el caso de G. Lukács es significativo, al tratar de mediar entre Lenin y R. Luxemburgo, entre instituto histórico-material (teoría positiva del partido, propia de Lenin) y espontaneidad de la conciencia de clase (la única "institución de R. Luxemburgo).[17]

Grasmsci trata de conciliar su tradición cultural europea, su propia experiencia de los Consejos de fábrica en su época de Turín y la doctrina leninista del partido. El partido debe ser un partido de masas, pero sin quedarse en ellas de una manera pasiva, sino mediar entre masas y "pequeño partido de élite".[18] Y ante la ausencia de una conciencia en Italia de "pueblo-nación", el partido debe proponerse lo siguiente: la "formación de una voluntad

[15] ***La formazione del grupo dirigente del PCI***, Riuniti, 1962, p.194.

[16] Gramsci, A., *Quaderni*, Edición crítica de Valentino Gerratana, p.1629.

[17] Vacca, G., ***Marxismo e analisi sociale***, De Donato, Bari, 1969, p.190. Ver también Fetscher, I., ***Il Marxismo.Storia Documentaria***, Vol. III, Milano, 1970, p.112.

[18] Gramsci, A., *Quaderni*, p.1825.

colectiva nacional-popular, de la cual el moderno príncipe es, al mismo tiempo, el organizador y la expresión activa y operante" y, por el otro lado, una "reforma intelectual y moral".[19] El partido, por consiguiente, no se encerrará en una concepción dogmática cerrada, localista y parcial de la vida nacional, sino que será una "primera célula en la cual se reasuman los gérmenes de voluntad colectiva que tienden a convertirse en universales". El partido será escuela "de vida estatal", instancia de "espíritu estatal".[20]

Los partidos serán escuelas de cultura política, de dirigencia intelectual: "Las clases expresan a los partidos, los partidos crean los hombres de estado y de gobierno, los dirigentes de la sociedad civil y de la sociedad política... No puede haber creación de dirigentes donde falta la actividad teórica, doctrinaria de los partidos, donde no existen sistemáticamente investigaciones y estudios de las razones de ser y de desarrollo de la clase representada".[21] Por consiguiente, sino se da esa actividad teórica, prosigue Gramsci en sus *Cuadernos*, encontraremos "escazes de hombres Estado, de gobierno, miseria de la vida parlamentaria, facilidad de disgregación de los partidos, corrompiendo y absorbiendo a los pocos hombres indispensables. Por lo tanto, miseria de la vida cultural y angustia mezquina de la alta cultura: en lugar de la historia política, la erudición desencarnada; en lugar de la religión, la superstición; en lugar de los libros y de las grandes revistas, el periódico y el folleto".[22] De esta manera, según Gramsci, la burocracia jerárquica substituía la jerarquía intelectual y política.

Por el contrario, Gramsci propugnaba un partido abierto a la sociedad, en verdadero ejercicio de una hegemonía, o sea, en una "guerra de posición" que le permita ir conquistando las diversas trincheras sociales, hacia una concepción que supere el corporativismo y el integralismo. Sólo así, el partido le será la base, no el edificio en sí, no el aparato alrededor del cual giren sus militantes, sino el fundamento de un "laicismo moderno y de una completa laicización de toda la vida".[23]

El partido grasmciano, por lo tanto, no debe ser un mero "instrumento mecánico" de la organización obrera, ni una simple

[19] Idem, p.1561.
[20] Idem, p.919.
[21] Gramsci, op. cit., p.387.
[22] Idem.
[23] Idem, p. 1561.

"nomenclatura de las clases", sino conciencia operante, reformador intelectual y moral de la sociedad, creador de hegemonía, con la misión de desarrollar y universalizar a las mismas clases.[24]

El partido político al no ser un mero instrumento de acción, se vuelve, en Gramsci, un objeto de estudio desde el punto de vista morfológico-sociológico, aglutinando lo mejor de la sociología partidista de tinte burgués, la de Weber, Pareto, Croce, Michels. "El partido político, escribe Gramsci, es precisamente el mecanismo que, en la sociedad civil, cumple el Estado en una dimensión más grande y más sintéticamente en la sociedad política; es decir, procura el enlace entre intelectuales orgánicos de un grupo, el que es dominante, y los intelectuales tradicionales; y esta función el partido la cumple precisamente en dependencia de su función fundamental, que es la de elaborar sus propios componentes, que son los elementos de un grupo social nacido y desarrollado como "económico", hasta convertirlos en intelectuales políticos calificados, dirigentes, organizadores de todas las actividades y las funciones que son inherentes al desarrollo orgánico de una sociedad integral".[25]

Gramsci, por consiguiente, amplía el horizonte tradicional marxista del partido político. No se circunscribe, en su confrontación con la sociología moderna, en el continente económico, como bien lo señala Cerroni.[26] Pretende hacer ciencia política y empieza a "hacer cuentas" con un clásico: Maquiavelo. De esta manera, unirá política y cultura.

El estudio del partido será la teoría de la historia y de la teoría de la política.[27] El moderno Príncipe será el "organizador" de una "reforma moral e intelectual", que significa, para Gramsci, "crear el terreno para un ulterior desarrollo de la voluntad colectiva nacional-popular hacia el cumplimiento de una forma superior" de civilización moderna".[28] Sólo así el estudio del partido escapará al reduccionismo mecanicista o economicista: a ser considerado como mera máquina (vs. Michels) o como mera pasión (vs. Croce) o como mero fenómeno del poder u organismo

[24] Idem, p.387.
[25] Idem, p.1753.
[26] Cerroni, U., "Gramsci e la teoria politica del socialismo", en ***Teoria Politica e socialismo***, Roma, 1973.
[27] *Quaderni*, p.1629-30, 1559.
[28] Idem, p.1560.

orientado al deseo de poder (vs. Weber). Si Michels hablaba de la "ley férrea de la oligarquía", en donde describía la máquina del poder y la burocratización en los partidos socialistas, si Weber afirmaba que los partidos no eran otra cosa que "distribuidores" de oficios y cargas o si los pensadores sociólogos de las élites, como Pareto, Mosca y Croce, negaban el partido de masas, Gramsci, recogiendo la crítica y valorándola, trataba también él de descubrir su morfología y, al mismo tiempo, no olvidar su teología o su programa histórico.[29] El partido no sólo será "la mera narración de la vida interna de una organización política", ni tan sólo "los primeros grupos que la constituyen, las polémicas ideológicas a través de las cuales se forma su programa"; esto sería solamente "la historia de restringidos grupos de intelectuales o a lo sumo la biografía de una personalidad singular". El partido es eso y algo más. Es la "historia de una determinada masa de hombres que habrán seguido a los promotores, que los habrán sostenido con su confianza, con su lealtad, con su disciplina, que los habrán criticando realísticamente". Pero, ciertamente, será también la "historia de un determinado grupo social", no aislado, sino encuadrado dentro del "conjunto social y estatal" y "muchas veces también con interferencias internacionales".[30]

La originalidad, pues, del partido en el pensamiento de Gramsci consiste en haber "alargado" el horizonte del partido, como lo había hecho con el estado moderno. El partido deberá ser estudiado dentro de la historia y la política, interpelando y discutiendo y heredando los aportes de la sociología burguesa. Ya no será un mero fruto de "La Clase", ni un simple instrumento de la revolución se debe analizar como "orgánico" a la historia determinada de un pueblo, radicando, en su problemática nacional. Solamente así el Príncipe moderno, o partido, podrá ser él mismo un "dirigente", creador de un Pueblo-nación y, por lo tanto, creador de una cultura, de una reforma intelectual y moral de la sociedad, sin la cual es imposible una nueva sociedad. Sólo así se podrá superar, según Gramsci, el concepto de partido-clase, la función de partido como mera proyección del clasicismo del proletariado y evitar el integralismo y totalitarismo, de todo tipo, aún el que no quiere confesarse como tal porque "parece

[29] Ver Croce, "Il partito come giudizio e come pregiudizio", en ***Cultura e vita morale***, Bari, 1955.

[30] *Quaderni*, p.1630.

portador de una nueva cultura".[31]

Gramsci está consciente que debe huirse de todo determinismo: las fluctuaciones de la política o de la ideología no son "meras expresiones inmediatas de la estructura".[32] Por lo tanto, el partido es y debe ser expresión de culturas: no un simple "prejuicio", ni sola pasión o deseo de poder, sino también, recuperando una idealidad, expresión de racionalidad histórica, substancialidad ética y política, instancia de hegemonía.

V.- El intelectual colectivo.

De las anteriores premisas, en cuanto al partido político en Gramsci, podemos inferir lo siguiente:

El partido político deberá tener una estrategia nacional. Es decir, una política adaptada a la propia historia nacional, con todas sus determinaciones culturales y, por lo tanto, teniendo en cuenta el fenómeno de las culturas populares.

Una política, pues, que no ignore el factor de las "instituciones", pero tampoco que no margine el momento del "consenso" y el elemento cultural popular. Esta es la razón por la cual Gramsci, en el análisis del meridión italiano, empezó a estudiar el fenómeno religioso como fenómeno histórico-político, como un típico fenómeno sociológico. Solamente así, esta estrategia política no será un elemento que le llega "desde fuera", como una cosa extraña al partido, impuesta políticamente, ajena a su cultura. En el caso de Italia en particular: ya no será la estrategia "leninista", típicamente "rusa", aplicada mecánicamente. El partido deberá desarrollar una nueva creación, "*exnovo original*", en cuanto a la "voluntad colectiva", en donde "sea definida la voluntad colectiva y la voluntad política en general, en sentido moderno, la voluntad como conciencia activa de la necesidad histórica, como protagonista de un real y efectivo drama histórico".[33]

La espontaneidad no vendrá, pues, a las masas desde lo alto o desde el exterior, sino que vendrá cobijada, mediada, por las condiciones culturales nacionales. En Gramsci, por lo tanto, la

[31] *Quaderni*, p.800.
[32] *Quaderni*, p.871.
[33] *Quaderni*, p.1559.

experiencia, revolucionaria rusa no fue un modelo mecánico a seguir, sino en todo caso solamente un "ideal", una "experiencia metafísica", no una copia que tiene que aplicarse. Los límites y fracasos del socialismo real posterior darán a Gramsci la razón en este aspecto.

El partido político, por consiguiente, ya no tendrá como finalidad fundamental, ni la "disciplina", ni la "obediencia" al jefe "carismático". No será un partido militarizado, ni centralizado, ni jerárquico.

El partido tendrá como objetivo prioritario abrirse al ámbito de la cultura, para ganar los espacios del consenso, de la libertad individual, de la creación intelectual y moral. Ya no será el gran fetiche que exige obediencia sacra a los militantes. Su perfección como partido consistirá precisamente en desaparecer como tal. [34] Es la crítica de Gramsci al estalinismo. Y es la crítica, por otro lado, a ese "individualismo" que, en la práctica, niega la "libertad" de los hombres porque sólo es "hombre" el que detenta los bienes materiales, o el que juzga imposible o "anti-espiritual" "el buscar una forma de propiedad en la cual las fuerzas materiales integren y contribuyan a constituir todas las personalidades".[35] Aquí Gramsci rescata y defiende la real y efectiva libertad individual, no sólo aquella frente al partido, sino esa que radica en la "naturaleza" humana y que se encuentra dentro del mismo hombre, en la "unidad del hombre y de las fuerzas materiales".[36]

El partido político no deberá copiar otras estrategias, fuera de la propia y nacional cultural; no olvidando los aportes de lo mejor de la cultura universal. Si el partido "copia" otras visiones ajenas, y las aplica mecánicamente corre, el riesgo de obtener consensos superficiales, pasajeros, que no implican una verdadera reforma intelectual y moral. Sabemos, por la historia reciente, que los primeros vientos del poder se llevarán a los individuos que se consideraban los mejores. Precisamente porque las "certidumbres morales y psicológicas", de las que hablaba Gramsci, les eran ajenas. El partido por otro lado, para propiciar el mejor programa tendrá que radicarlo en la historia nacional.

Si el partido no se sitúa culturalmente dentro del clima

[34] *Quaderni*, p.1732.

[35] *Quaderni*, p. 1784.

[36] *Quaderni*, p. 871 y ss. Cfr. ***Bobbio, N., Gramsci e la concezione della Societá Civile***, Milano, 1976.

intelectual de su propio pueblo no podrá crear ni cultura permanente, ni verdadero consenso. De ahí surge, en Gramsci, para Europa, su concepto de "guerra de posición", en oposición a la "guerra de maniobra". De esta manera el partido no será extraño al pueblo-masa, sino "dirigente", aun antes de tomar el poder. Se podrá, así, concertar orgánicamente con la sociedad civil, no solamente con la sociedad económica.[37] Podrá evitar y criticar, como Gramsci a Bordiga, ese Centralismo orgánico y pugnar, en todo caso, por un centralismo democrático bien entendido, en donde el militante siempre será un iniciador y un jefe. Siempre habrá que evitar, según Gramsci, el identificar "el individuo con el todo", especialmente si ese todo pretende "ser representado por los dirigentes". Es menester, prosigue Gramsci, propiciar no el "consenso pasivo e indirecto", "sino el activo y directo, la participación por consiguiente de los individuos, aunque si esto puede provocar una apariencia de disgregación y de tumulto".[38] Es aquí, en donde a plena luz, emerge la concepción democrática partidista en el pensamiento de Gramsci.

Pero el partido no podrá encerrarse dentro de sí mismo. Será la primera célula que reasuma los gérmenes de una voluntad colectiva que tiende a convertirse en universal. Un universal que no es totalitarista, que tiende a desaparecer como partido, por lo mismo que no elimina a los particulares, que es un "intelectual colectivo", pero que no es la conciencia colectiva. No es la clase obrera, sino una parte de la misma clase obrera (contra Bordiga que pensaba que el partido era el "órgano") y que de ninguna manera puede sustituir a la clase proletaria.[39]

El partido político si quiere, según Gramsci, rebasar el sectarismo y las limitaciones de quien sacraliza su aparato institucional, debe encontrar su dimensión cultural: ser "conciencia crítica y operante", "órgano de educación", el *focolare de la fe*, el depositario de la doctrina, el poder supremo que armoniza y conduce a la meta las fuerzas organizadas de la clase obrera y campesina.[40] Solamente así podrá el partido político ser un "instrumento de íntima liberación, por medio del

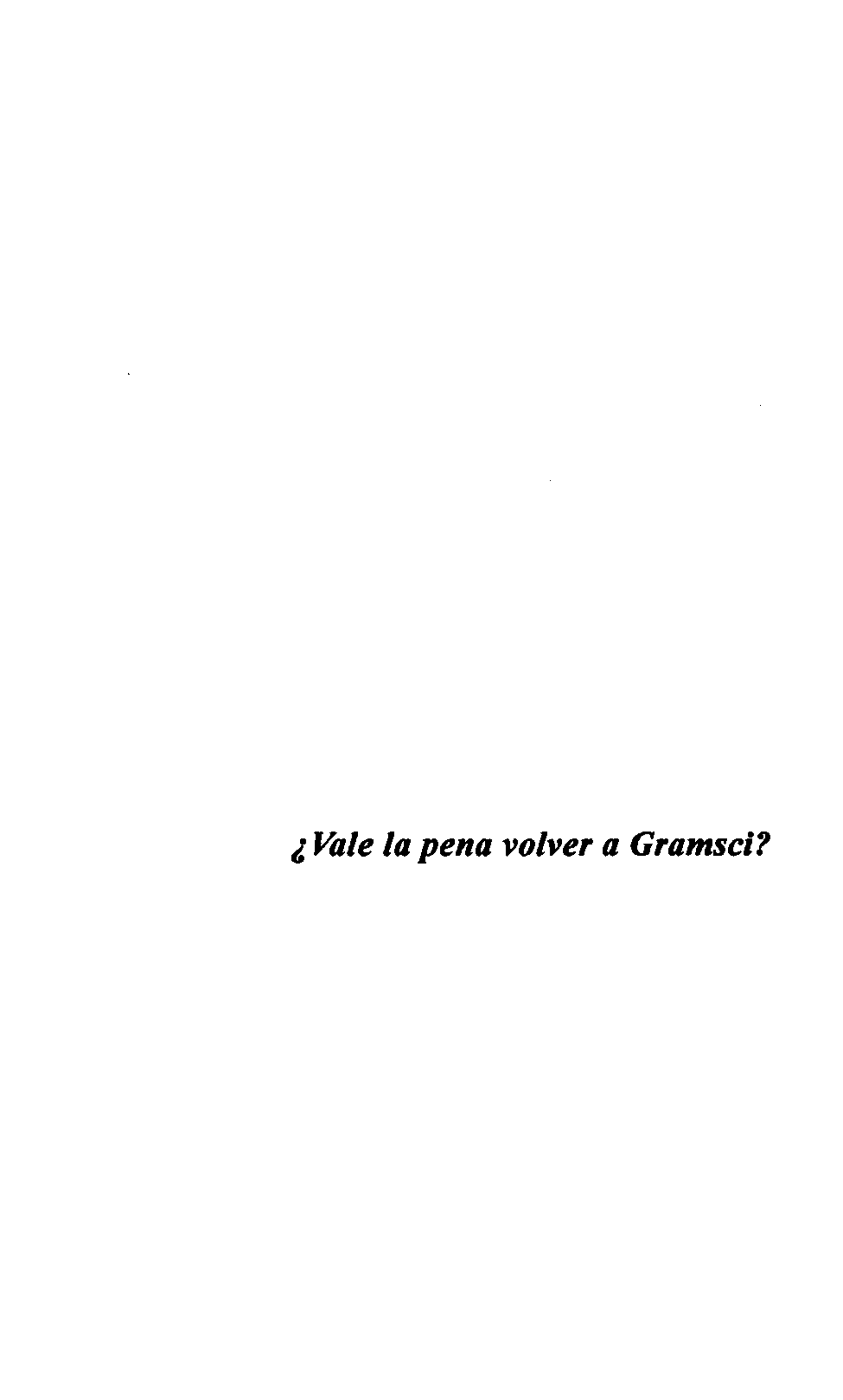
[37] *Quaderni*, p.1771.
[38] Spriano, P., "Introduzione", en ***Gramsci, scritti politici***, Roma,
[39] Gramsci, A., ***Democrazia operalia, en Lordine nuovo***, Junio 21, 1919.
[40] Gramsci, A., *L. **Ordine nuovo***, (1919-1920) Torino, 1955 p.157

cual el obrero de ejecutor se convierte en iniciador; de masa se convierte en jefe y guía, de brazo se convierte en cerebro y voluntad".

De aquí nace en Gramsci la concepción histórica y crítica del partido. Partirá de Maquiavelo para elaborar su teoría política como una "ciencia", y partirá de la Edad Media para crear su concepto de los "intelectuales", sobre todo de aquellos que entienden el tránsito del *sentir-comprender-saber* al *saber-comprender-sentir*.[41]

Por lo tanto, el partido político gramsciano, como intelectual colectivo, debe tender siempre a "leer" los signos de los tiempos. Como Maquiavelo, al configurar su modelo de Príncipe moderno, tenderá a crear esa vis (fuerza) que vencerá a la Diosa Fortuna. El partido será, para Gramsci, expresión del espíritu, no fruto mecánico de la naturaleza. Será no una máquina de poder o una armadura de tipo militar, sino un arte para socializar la política y un método para politizar la sociedad civil. Y, después de todo, siempre Gramsci podrá escribir: "Es verdad que se puede decir que un partido no está jamás completo y formado, en el sentido que todo desarrollo crea nuevos objetivos".[42]

[41] *Quaderni*, p.1513.
[42] *Quaderni*, p.1732.



¿Vale la pena volver a Gramsci?

¿Vale la pena volver a Gramsci?

Manuel Canto Chac *

Al contrario de lo que suele ocurrir en una ponencia académica quiero iniciar estas reflexiones hablando primero de la experiencia personal que me suscitó el haber preparado esta presentación. Al ir desempolvando los textos de y sobre Gramsci, iba creciendo en mi una sensación de extemporaneidad, de estar entrando a la sala una vez que la fiesta ha terminado. Estando en esa situación me preguntaba, ¿por qué regresar de nuevo a Gramsci?, ¿qué puede aportar al presente y al futuro de la reflexión sobre la política?

Desde luego que decidí que estas preguntas, obvias en su formulación, difíciles en su respuesta, serían los ejes que debieran orientar las reflexiones que ahora comparto con ustedes.

Pensando entonces en estas interrogantes se me vino a la mente al estar frente a mis libreros que los títulos de hoy son bastante distintos a los de hace diez o quince años, me pregunté entonces, ¿qué es lo que ha cambiado en la filosofía y las ciencias de la política que hace que uno se sienta ya tan distante de acontecimientos recientes?, esta respuesta tendría que ser una

* Departamento de Política y Cultura de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

condición *sine qua non* para poder avanzar.

Al empezar a hojear los textos de comentaristas me percaté de que los comentarios actuales a los textos del marxismo no son precisamente numerosos, como lo eran hace apenas siete u ocho años, ni qué decir de la década de los setenta. Evidentemente que una expresión se me vino a la cabeza, "crisis del marxismo", pero qué es eso, en qué consiste, éstas son otro grupo de preguntas que me formulaba. A través de éllas trataría de dar algún tipo de respuestas sobre la necesidad o inutilidad de regresar a Gramsci, sobre si vale la pena hacerle decir algo sobre el presente, o si más bien habría que dejarle descansar en respeto a la máxima de Goethe de que todo lo que nace merece perecer.

Para iniciar el trabajo y a la vez hacer la transición hacia una cosa con mayores pretensiones de seriedad, era necesario contar con una hipótesis. ¿Cómo construirla? Se me vino a la mente una última imagen: Gramsci sentado en la soledad de la cárcel preguntándose sobre las causas de la derrota, honestamente indagando las respuestas, sin querer echar la culpa de sus derrotas a la mala voluntad de otros, ni a conspiraciones en contra de la astucia del espíritu de la historia; encontrando que las causas de la derrota no eran otras sino las carencias teóricas de su partido por un lado, y por otro, la libertad humana que construye la historia, teniendo entonces que buscar las respuestas y la inspiración de las acciones futuras en regiones totalmente inexploradas por el marxismo, desafiando frecuentemente la autoridad de los textos sagrados. ¿Dónde está entonces la hipótesis?, precisamente en esto, en que el legado cultural de Gramsci para el futuro, más que en sus textos, está en su actitud de autocrítica severa, de indagación audaz y de desafío a lo sacralizado.

Teniendo esto como trasfondo me parece oportuno preguntarme ahora por el panorama de la discusión contemporánea en la filosofía y las ciencias de la política.

Los desarrollos recientes en la reflexión sobre la política.

En la década del 90 parece que ya se presentan con toda nitidez tres cambios fundamentales en el pensamiento político, tres desplazamientos con respecto de la discusión en las décadas

precedentes:

a) El desplazamiento del análisis a la prescripción "Hoy más que nunca a la vista del cúmulo de problemas que hacen acto de presencia en las sociedades contemporáneas, parece que la filosofía y las ciencias sociales en general deben abandonar la visión exclusivamente contemplativa o "explicativa" del acontecer social para acentuar su función teórico-práctica, aunque ello suponga la puesta en cuestión de su propia certeza, de su ser "científico" (Vallespín, p. 14). Se opera un primado en la discusión contemporánea de lo normativo sobre lo analítico.

b) Como consecuencia de lo anterior se da un desplazamiento del campo de la explicación al campo de la ética, lo cual implica también discutir sobre la legitimación en las sociedades contemporáneas, la pretensión de fundamentar racionalmente la ética es también "... un problema de legitimación, o si se quiere, de reafirmación del "consenso" en la conducción de las soluciones a la crisis, o la necesaria adaptación del progreso tecnológico a unos nuevos fines una vez puestas en cuestión las valoraciones tradicionales" (Vallespín, p. 17) .

c) Las pretensiones de legitimación implican otro desplazamiento, el de la discusión sobre la verdad a la discusión sobre el consenso. A partir de constatar la diversidad, la imposibilidad de la unidad y la objetividad, la "muerte de Dios" (Madrones), la discusión toma un giro hermenéutico "...el giro lingüístico, el carácter situado de la razón y la superación del logocentrismo pertenecen, más allá de las distintas corrientes y escuelas, a los impulsos más importantes de la filosofía del S. XX" (Habermas, p. 18). Se trata entonces no ya de una validación histórica del discurso científico, sino mas bien de una validación formal del mismo, no se trata ya tanto de hablar de la moral y de la política, sino del lenguaje, de la moral y la política. (Skinner).

Frente a este panorama me parece que la herencia teórica del

marxismo debiera ser capaz de discutir en estos terrenos: el de una reflexión prescriptiva que tome muy en serio el asunto de la ética y que piense en la validez formal de su discurso, en diálogo con otros desarrollos teóricos. Temas todos ellos en los que Gramsci se atrevió a incursionar, con la mejor fortuna para su legado histórico. Sin embargo, es claro que no se puede pretender una repetición ni una asunción acrítica con respecto de la situación actual de esta discusión, es necesario tomar algunas distancias, entre otras se podrían señalar las siguientes:

1) Que si bien hay un interés por devolverle a las ciencias de la política su carácter normativo, es necesario tener en cuenta que en la discusión actual han predominado los supuestos utilitaristas "...los términos del debate en la teoría política y legal recientes los siguen estableciendo los defensores del utilitarismo...Incluso entre aquellos que aspiran a demoler toda la estructura del pensamiento utilitario, se ha considerado necesario plantear el problema central en forma de una pregunta acerca de si se está por o contra el utilitarismo" (Skinner, p. 26). No tomar en cuenta este hecho puede llevar a equívocos en la discusión.

2) Lo anterior lleva a plantear otro aspecto a tener en cuenta, el del carácter situado de la discusión, que si bien se propone abordar el asunto de la validez formal de la argumentación, no puede prescindir de partir de las situaciones reales en las cuales se da la misma y que no se cumplen más que en algunas regiones del mundo.

3) Finalmente, el hecho que el giro lingüístico de la discusión ponga el acento sobre el consenso, no puede hacernos olvidar que sigue presente el problema de la verdad y la objetividad, por un lado y el de los participantes en la comunicación por otro, puesto que "...el modelo discursivo limita la capacidad del otro al hecho de que estén presentes -o dicho en términos metzianos- coloca la capacidad del reconocimiento del otro bajo la reserva de la contemporaneidad", asímismo "...la manía de las teorías del discurso, empeñadas en relacionar verdad con consenso, olvidan que hay palabras cuya verdad es la denuncia y por

tanto el disenso". (Reyes, Mate, pp. 82 y 83).

Tener en cuenta estas necesarias precauciones evitará también, por demasiada concesión al presente hablar de un *Gramsci Light* que hubiera perdido precisamente su lado interesante: el de la crítica profunda; no obstante, la discusión contemporánea plantea serios desafíos al marxismo como lo es el cuestionamiento de la supuesta legalidad de la historia, el desafío de desarrollar con la misma fuerza que el lado de la necesidad y de la objetividad de la historia, el lado de la libertad y la subjetividad humanas.

Si estos son los desafíos para una generación que pretenda reivindicar el legado de Gramsci, tendríamos que preguntarnos por las posibilidades que ésta tiene para enfrentarlos, lo que implica reflexionar ahora sobre la crisis del marxismo.

Crisis del marxismo.

Cuando se utiliza esta expresión, más que denotar algo específico se hace referencia a un lugar común que hasta ahora ha servido para cualquier tipo de finalidad ideológica más que para aclarar los términos de la discusión, frente a este lugar común lo único que suele hacerse es repetir el otro lugar común: el de la resurrección del marxismo pese a todo, el de la inmanente necesidad histórica que hará necesario su resurgimiento, refugiándose con ello en una comparable actitud mágica o misteriosa de iniciados, como aquellos que brillantemente nos describe Eco en ***El Péndulo de Foucault***. Esto es tal vez lo peor que le podría ocurrir al legado cultural de Gramsci, querer que no sea así implica atreverse a incursionar en el gelatinoso campo de la crisis del marxismo para, de cara a ella, preguntarse por la contribución que la vuelta a Gramsci podría tener.

Son tres los niveles en los que se puede plantear esta discusión:

I) El histórico: tal vez una de las dificultades para que el pensamiento que hereda la tradición teórica del marxismo pueda retomar la capacidad de desarrollar una práctica discursiva que retome los desafíos que le plantea el presente, esté relacionada con la reticencia a desarrollar una discusión a fondo sobre las limitaciones del llamado socialismo real. Una discusión a fondo por supuesto que quiere decir no

limitarse a echar todas las culpas del derrumbe a los autoritarismos, a la falta de democracia o al apartamiento de la teoría clásica del socialismo; implica, por lo contrario, atreverse a ir hasta el fondo de los déficits teóricos, reconocer que, dados ciertos puntos de partida en la teoría, las consecuencias en la práctica resultaban ineludibles. En este sentido, la actitud de Gramsci cuando aborda los difíciles problemas de la vida partidaria, de las causas de la derrota de los sectores revolucionarios, de las limitaciones teóricas que se había tendido para comprender las raíces de los problemas de la época y de la específica situación nacional italiana, son todos ellos elementos, testimonios que desafían a una autocrítica que vaya mucho más allá de la explicación-justificación de las derrotas por los aspectos de carácter circunstancial y que se atreva a cuestionarse, lo que en los núcleos teóricos fue déficit de comprensión u ocasión de ineficacia o incluso de autoritarismo.

II) La validación del discurso científico: otra de las dificultades para la herencia teórica del marxismo que le impiden una respuesta más de fondo a los desafíos de la época es el escaso interés manifestado en la validación de su discurso científico más allá de la sola repetición de sus propios supuestos, de cara a las discusiones de la época. Evidentemente que en este sentido la actitud científica de Gramsci tiene más de una experiencia que podría ser de mucha utilidad para dar respuesta a las interpelaciones del presente, la permanente preocupación por abordar las cuestiones planteadas por los desarrollos recientes de su tiempo, la discusión con todas las corrientes intelectuales, la asunción de todos aquellos avances científicos, provenientes de las mas diversas orientaciones teóricas, en suma, una práctica discursiva en diálogo permanente con otros discursos científicos.

III) El cuestionamiento de las fórmulas sagradas: En la actitud teórica de Gramsci destaca la ruptura que realizaba con las fórmulas consagradas por el marxismo de su época, lo que le permitió ir al fondo de muchas situaciones y plantearse las interrogantes sobre el hombre, el sentido de la existencia,

la actitud religiosa, etc. Elementos todos ellos que le imprimieron ciudadanía universal al discurso gramsciano y que hoy en día constituye una de las principales vetas desde la cual la herencia de la tradición teórica del marxismo podría hacer una crítica legítima - de ninguna manera sospechosa de oportunismo histórico - a la discusión contemporánea sobre la ética.

Los tres niveles enunciados resultan hoy en día fundamentales para que la herencia teórica del marxismo pueda dar respuesta a los desafíos contemporáneos en el campo de la crítica teórica, de la validación científica y de la actitud ética, sin olvidar lo que legitimamente puede introducir en la discusión: la dimensión histórica.

Conclusión

Si quienes heredamos la tradición cultural del marxismo queremos decir al presente algo a propósito de éste, un primer paso tiene que ser el análisis honesto de las causas del arruinamiento teórico y práctico del mismo, esta crítica tiene que ser evidentemente teórica y práctica, en cuanto práctica tal vez no implique mayor problema, en cuanto teórica tiene que estar dispuesta a reconocer lo que de carga filosófica y, tal vez en esa medida, de contenido y de pretensión utópica hay en este pensamiento, para algunos, como es mi caso, consideramos que este es el legado más importante de la tradición cultural del marxismo: de ninguna manera esto quiere decir renunciar a toda pretensión de cientificidad, por lo contrario implica abarcar ésta en toda su amplitud, particularmente en lo que los desarrollos contemporáneos hay sobre relativización de la misma, luego del brusco despertar de la pretensión total de racionalidad que el sueño ilustrado de varios siglos hizo creer. Pero esto es un asunto de validación formal que tiene que dirimirse en diálogo con las distintas vertientes del desarrollo científico de nuestra época.

Esta crítica a fondo, esta exploración audaz que se requiere para encontrar respuestas y esta disposición a reconocer los resultados de nuestro pensamiento, aunque eso implique la ruptura con los "padres", es algo que el marxismo contemporáneo puede aprender ciertamente de Gramsci, esto requiere sin duda la vuelta a sus

textos, pero mas que buscar en ellos el discurso que nos reafirme en nuestras certezas pérdidas, habrá que buscar la actitud que nos reafirme en el deseo de la búsqueda audaz.

—— "...y si los bolcheviques reniegan de algunas afirmaciones de El Capital, no reniegan, en cambio, de su pensamiento inmanente, vivificador. No son "marxistas", y eso es todo; no han levantado sobre las obras del maestro una exterior doctrina de afirmaciones dogmáticas e indiscutibles. Viven el pensamiento marxista, el que nunca muere, que es la continuación del pensamiento idealista italiano y alemán, y que en Marx se había contaminado con incrustaciones positivistas y naturalistas." (Gramsci, p.34).

Bibliografía

Gramsci, Antonio, ***Antología***, Siglo XXI, México, 1978.

Habermas, Jürgen, ***Pensamiento Postmetafísico***, Taurus, México, 1990.

Mardones, José María, ***Postmodernidad y cristianismo***, Ed SalTerrae, Santander, 1988.

Reyes, Mate, ***Mística y política***, EVD. Navarra, 1990.

Skinner, Quentin, ***El retorno de la gran teoría en las ciencias humanas***, Alianza Universidad, Madrid, 1988.

Vallespín Oña, Fernando, ***Nuevas teorías de contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan***, Alianza Universidad, Madrid, 1985.

Importancia de la teoría gramsciana del estado para el estudio de la regulación económica y política del capitalismo actual.

Importancia de la teoría gramsciana del estado para el estudio de la regulación económica y política del capitalismo actual.

*Víctor Soria**

Trabajo presentado con motivo del Primer Encuentro Internacional, La Actualidad de Gramsci: "Poder, Democracia y Mundo Moderno", para celebrar el Centenario de su nacimiento, organizado por el Centro de Estudios Sociales "Antonio Gramsci" y la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, México, 1991.

En este breve trabajo se examina el aporte que la teoría gramsciana del Estado ha efectuado al estudio de la regulación económica y política del capitalismo actual, desde el ángulo de la escuela regulacionista de París en la que militan autores como Michel Aglietta, Robert Boyer, Alain Lipietz, Benjamín Coriat y otros. De una manera sintética se analiza la incorporación de una parte de la teoría de la hegemonía de Gramsci al estudio del Estado dentro de la mencionada escuela de la regulación. También se examina brevemente la importancia de la teoría gramsciana de la crisis, así como el estudio del "americanismo" y el "fordismo", para

* Departamento de Economía, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

la regulación económica y política del capitalismo actual. Sin embargo, a pesar del esfuerzo de incorporación de la teoría gramsciana al estudio de la regulación, aún yacen inexploradas algunas de sus ricas vetas.

La teoría de la regulación, más que una teoría constituye una escuela renovadora del pensamiento y el análisis económico de largo plazo. Aunque su paradigma específico está aún en pleno desarrollo, el gran debate teórico y metodológico interno sostenido por los regulacionistas, abre dicha escuela al futuro y a la incorporación de nuevos conocimientos.[1] Es en esta línea que se ubica este trabajo, con el ánimo de mostrar la actualidad de la teoría gramsciana del Estado y su pertinencia para el análisis de la regulación económica y política del capitalismo moderno.

La teoría de la regulación tuvo como antecedentes la rica tradición del estructuralismo y el marxismo franceses. Su punto de partida se identifica mayormente con la tradición marxista, aunque también incorpora ciertas propuestas del análisis macroeconómico keynesiano y kaleckiano. A la vez su énfasis en el análisis de las transformaciones a que da lugar el funcionamiento contradictorio del modo de producción dominante en el largo plazo, se ha nutrido de la prolífica tradición de la historia económica para caracterizar los puntos de inflexión y cambio. No obstante, una de las características más sobresalientes en la teoría de la regulación, como alternativa a la teoría dominante del equilibrio general, es el papel que juegan las formas institucionales (FI), nacidas de la lucha de clases, en la regulación de las contradicciones que generan las relaciones sociales de producción.[2]

1 Cf. Neffa, Julio César, presentación a la edición española del libro de R. Boyer, *La teoría de la regulación: un análisis crítico*, Ed. Humanitas, Buenos Aires, 1989.

2 Cf. Soria, Víctor (1991). Las FI constituyen la codificación social de una o varias relaciones de producción. Se pueden señalar tres principios de acción de las FI: a) las leyes y reglamentos cuyo objeto es imponer por la coerción, directa o simbólica y mediatizada, un cierto tipo de comportaimiento económico a los grupos e individuos involucrados, b) el ***compromiso institucionalizado***, producto de negociaciones que puede definir una modalidad a priori muy distinta de la precedente; y c) un ***sistema de valores*** o ***representaciones comunes***, a menudo es suficiente para reemplazar la espontaneidad por la rutina (Boyer, R., 1986).

La teoría gramsciana del Estado y la regulación económica y política.

Dentro de la literatura marxista clásica acerca del Estado se pueden identificar dos tradiciones relevantes: la del Estado como instrumento de dominación propuesta por Lenin en **El Estado y la revolución**, y aquella de un estado regulador, avanzada por Marx y Engels.[3] Estos enfoques crearon no sólo la necesidad de encontrar una articulación de las dos propuestas teóricas, sino también de sustanciar el análisis del fenómeno estatal en la realidad. Afortunadamente tales necesidades han sido llenadas, en buena medida, por la noción de *hegemonía* y el anális político desarrollados por Gramsci, los cuales han sido incorporados, aunque parcialmente, al estudio del Estado dentro de la teoría de la regulación por la escuela francesa de París.[4]

La noción gramsciana de hegemonía se refiere al "liderazgo político, intelectual y moral de un grupo social sobre la sociedad entera como contenido ético del Estado".[5] Esta concepción de la

[3] De acuerdo con A. Lipietz (1986, pp. 3-5), si bién Marx y Engels hablan, en *La ideología alemana*, de la dominación de clase, el énfasis está en la preexistencia histórica y conceptual de un *Estado separado*, regulador autónomo de la sociedad la cual se encuentra dividida en su interior contra sí misma. Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* apunta que el Estado se ubica arriba de la sociedad con la función de que "los antagonistas, las clases con intereses contrapuestos, no se consuman, junto con la sociedad, en una lucha estéril..." y en el *Anti-Duhring*, precisa que las relaciones de dominación vienen no sólo de la subordinación de los vencidos, sino también de la dinámica de autonomización de los intereses colectivos a medida que se desarrolla la división del trabajo. El estado aparece, así, como un vínculo entre el espacio (la preservación del territorio) y la constitución de una clase explotadora.

[4] Cf. Lipietz, A. (1986). Uno de los ángulos débiles de la escuela de la regulación ha sido el del Estado, como apunta B. Théret (1988) en su crítica a los regulacionistas por su énfasis en la regulación económica y el vacío que ha mostrado en lo relativo a la regulación política.

[5] Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*, Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de V. Gerratana, Ed. ERA, México, 1984, Tomo 3, Cuad.6, nota 24, p.28. Inicialmente el concepto de hegemonía apareció en Gramsci en 1926 en sus "Notas sobre la cuestión meridional". Sin embargo, como apunta Chantal Mouffe (1978), todavía se encontraba en el ámbito de la concepción leninista, entendida como dirección del proletariado sobre el campesinado, es decir, la hegemonía como alianza de clases. En cambio, en

hegemonía se hermana a la de sociedad civil. Así, la hegemonía se apoya en "la función decisiva ejercida por el grupo dirigente sobre el núcleo decisivo de actividad económica" y opera principalmente en la sociedad civil por vía de la articulación de los intereses de la clase fundamental y los de las clases aliadas para formar una voluntad colectiva, es decir, un sujeto político unificado.[6]

La teoría de la hegemonía puede ser importante para la escuela de la regulación si ésta la incorpora orgánicamente a la conceptualización de las formas institucionales, las cuales son fundamentales para caracterizar los modos de regulación. La hegemonía, como apunta Portantiero, "implica necesariamente una dimensión organizacional: no hay producción de hegemonía sin desarrollo de instituciones o aparatos, sin una práctica estructurada materialmente, de la lucha ideológica, cultural y política".[7] En otras palabras, a la teorización de las formas institucionales le hace falta el estudio integrado de las prácticas materiales y políticas en las que están basadas.

El concepto de hegemonía es vinculado por Gramsci al de Estado al conceptuar a este último como "todo el complejo de actividades prácticas y teóricas con las cuales la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio, sino también logra el consenso activo de los gobernados".[8]

El Estado Integral de Gramsci se identifica con el Estado capitalista monopólico, pero no se restringe a la sociedad política, sino que también permea a la sociedad civil, por lo que no debe entenderse simplemente como el estado ampliado del capitalismo monopolista. "El Estado, según Gramsci, es el instrumento para adecuar la sociedad civil a la estructura económica".[9] Para Gramsci sirve, sobre todo, para mostrar que es la sociedad civil donde la

---

los ***Cuadernos***, Gramsci se refiere a la hegemonía no sólo como estrategia del proletariado, sino también como práctica de la clase dirigente. Además, agrega la nueva dimensión de la "dirección intelectual y moral", lo cual es fundamental para lograr la unidad a nivel político.

6 Mouffe, Chantal (1979), p.10.

7 Portantiero, J.C., (1987), pp.150-151.

8 Citado por Portantiero, J.C., (1987), con base en ***Quaderni del carcere***, Instituto Gramsci, Turín, 1975; Cuad.15, nota 10 p. 1765.

9 Ibid. Cuad. 10 nota 15, p. 1253.

hegemonía es ejercida. Esta última deviene la red privada del Estado a través de la cual éste organiza globalmente la reproducción social, permeando todas las formas de organización y conciencia de masa y provocando una difusión de la hegemonía a todos los niveles de la sociedad.

En estos términos, el Estado gramsciano no sólo puede conceptuarse como un régimen de acumulación enraizado en la estructura económica, sino también como un sistema de hegemonía que regula lo político y a la vez permea la regulación propiamente económica.

Aunque la definición del Estado en Gramsci (sociedad política más socieda civil) le parece un tanto amplia a Lipietz, tiene la ventaja -dice éste- de conceptuar a las instituciones de la red privada del Estado como aparatos de este último, por ejemplo el Seguro Social. Al mismo tiempo, ciertos aparatos de Estado, adquieren tal permanencia que escapan a la sociedad política, apareciendo como parte de la sociedad civil, por ejemplo la "casta militar". De esta manera, subraya Lipietz, la autonomización de fragmentos del aparato de Estado (los maestros, los tecnócratas, los militares), nos ilustra que el Estado no puede reducirse a un instrumento de la clase dominante (Cf. A. Lipietz, 1986, p.6).

Lipietz está en lo correcto cuando afirma que el análisis en términos de hegemonía permite reconciliar concretamente las dos tradiciones marxistas acerca del Estado. La hegemonía, vista más bien como un sistema ideológico-institucional-hegemónico, hace factible considerar al Estado como un compromiso institucionalizado,[10] el dispositivo institucional del Estado, (o sea, tanto el régimen político como la forma de reproducción de los aparatos permanentes del Estado), es el producto de las luchas que se enraizan en la sociedad civil. El Estado, por lo tanto, traduce y asegura la supremacía de ciertos grupos sociales definidos independientemente del mismo.

Los intelectuales, como grupo social, son importantes para el funcionamiento del Estado. Si éste se concibe como el espacio en que se estructuran las relaciones entre dirigentes y dirigidos, la función mediadora de los intelectuales es fundamental. Gramsci concibe a los intelectuales como los "empleados del grupo dominante" para el ejercicio de las funciones subalternas de la

[10] Cf. André, C. y Delorme, R., (1983).

hegemonía social y el gobierno político.

El arribo al poder ya no puede consistir en un ataque frontal a los aparatos de Estado, sino que será el resultado de una larga *guerra de posición*, la cual incluye la gradual ocupación de todas las posiciones que el Estado tiene en las instituciones sociales. En esto consiste la lucha por la hegemonía, cuyo objeto es *el control del proceso global de la reproducción humana*, según B. de Giovanni.[11]

Hegemonía y crisis.

Apelando a la historia, como lo hace Gramsci, cada formación social sufre sus propias crisis, las cuales tienen su especificidad de acuerdo a cada país. No obstante, Gramsci afirma que su contenido es el mismo y está ligado al fracaso político de la clase dirigente, o al despertar político de las masas y a las reivindicaciones que éstas reclaman, lo cual desemboca en una "crisis de autoridad, o sea la crisis de hegemonía o crisis del Estado en su conjunto".[12]

Sin embargo, no se puede inferir que la crisis sea solamente política, ni únicamente económica. Aunque el caos económico puede catalizar ciertos cambios, por sí mismo no puede producir virajes importantes, sino que a través de un complejo proceso se combina con lo político dando lugar a transformaciones fundamentales. En otras palabras, la crisis se convierte en "orgánica", reflejando una ligazón y una retroalimentación compleja entre las dinámicas económica y política.

La escuela regulacionista de París, aunque por otros caminos y en otros tiempos, también ha llegado a la conclusión que las crisis son distintas y específicas a cada formación social y a cada etapa histórica. Además, reivindican la importancia de lo político durante los períodos de crisis, en los que prima "la creación política" lo cual desemboca en la gestación de nuevas formas concretas (FI) que toman las relaciones sociales de producción. No obstante, se nota un vacío en cuanto a un análisis "continuo" de la regulación política. Tal parece que durante las etapas sin

11 De Giovanni, Biaggio, (1977), p. 253, citado por C. Mouffe, p. 5.

12 *Note sul Machiavelli sulla politica e sullo Stato moderno*, Nueva ed., 1a. reimpresión, Instituto Gramsci, Torino, 1975, pp. 61-62.

crisis la regulación económica no necesitase de lo político, y tan sólo en las de crisis entraran a funcionar los mecanismos de poder y la lucha de clases. Si bien la teoría de la regulación no negaría la existencia del ámbito político en todo tiempo, si existe un vacío conceptual que Bruno Théret (1988) remite a las formas institucionales en cuya gestación el Estado se concibe como exógeno, impidiendo un análisis orgánico del proceso global.

Uno de los rasgos positivos de la escuela de la regulación de París es su tipología de las crisis, que en una primera instancia las divide en "pequeñas" y "grandes" crisis. En las primeras, dentro del modo capitalista de producción las contratendencias son capaces de remontar la crisis, pasando a un estado de buena salud del sistema, mientras que en las segundas su origen estructural dificulta una salida rápida de las mismas. Además, la tipología de las grandes crisis es múltiple, pudiendo ir de la crisis de "regulación" a la crisis final del "modo de producción", de acuerdo con su gravedad y las transformaciones que provocan.

Para establecer una relación no determinista entre la crisis y la revolución y evitar el economicismo, Gramsci desarrolló la noción de "revolución pasiva", que es la forma más usual que toma la hegemonía de la clase dominante, con el propósito de neutralizar a las otras fuerzas sociales. Si la clase trabajadora quiere contrarestar la revolución pasiva es menester que se organice; de otra manera los capitalistas podrán reorganizarse y salir fortalecidos de la crisis.[13] De acuerdo a Buci-Glucksman el concepto de revolución pasiva desarrollando por Gramsci, agrega algo nuevo al Prefacio de Marx de 1859, en vista de que teoriza un elemento que estaba ausente, o sea el estudio de la forma política de la transición.[14]

[13] El concepto de revolución pasiva lo desarrolla Gramsci en ***Note sul Machiavelli***, pp. 82-90. La revolución pasiva es una forma bastarda de hegemonía desplegada por la clase hegemónica para la toma del poder. En cambio, la hegemonía expansiva promueve el desarrollo del conjunto de la sociedad. Unicamente la clase obrera, cuyos intereses coinciden con la eliminación de toda explotación puede llevar a término una hegemonía expansiva.

[14] Buci-Glucksmann, Christine, (1979), p. 220.

El Fordismo gramsciano y la Relación Salarial regulacionista.

El "americanismo" a nivel más general y el "fordismo" como fenómeno consustancial al primero, no sólo habría que verlos en términos de los Estados Unidos, sino como un fenómeno que se ha expandido en el mundo capitalista y que ha contribuido a transformar el modo de vida y la cultura actual. Esto no sólo ha significado el tránsito de la última fase del capitalismo competitivo al capitalismo monopólico, sino también el paso a una regulación de carácter burocrático tradicional a otra de carácter tecnocrático.

La transformación del modo capitalista de producción lleva cada vez más a las sociedades occidentales a la mercantilización y a la producción en masa. Las formas superestructurales se apegan cada vez más a la estructura y se simplifican y disminuyen en número.[15] En palabras de Gramsci, "la hegemonía nace de la fábrica y para ejercerse sólo necesita de pocos intermediarios profesionales de la política y de la ideología".[16] Además, los métodos de trabajo fordistas cada vez más se "ligan a un determinado modo de vivir, de pensar y de vivir la vida".[17]

El fordismo requiere un nuevo tipo de Estado en el que prima la intervención económica, "concentrando el ahorro a disposición de la industria y de la actividad privada, y como inversor a mediano y largo plazo".[18] La sociedad civil agudiza el individualismo de sus miembros y el propio desarrollo capitalista y la producción en masa refuerzan la concentración industrial y las formaciones monopólicas.

A diferencia del análisis de la III Internacional, que pronosticaba la caída irremisible del capitalismo en vista de su descomposición y el traspaso de su poder y gestión de la producción a una clase media irresponsable, Gramsci apunta que el "americanismo" constituye la génesis de "un nuevo mecanismo de acumulación y distribución del capital financiero basado directamente en la producción industrial".[19]

Ahora bien, la escuela de la regulación ha incorporado el

[15] *Note sul Machiavelli*, p. 436.
[16] Ibid., p. 442.
[17] Portantiero, J.C., op. cit. p. 56.
[18] *Note sul Machiavelli*, p. 458.
[19] Ibid., p. 471.

fenómeno del fordismo al análisis del régimen de acumulación, dentro del cual juega un papel importante la relación salarial fordista. En las palabras de Benjamín Coriat (1984, pp. 83-84), dicha relación está vinculada a:

"las condiciones particulares de formación de valores de cambio promovidos por la racionalización tayloriana y fordiana del proceso de trabajo y de producción, la cual se caracteriza por el hecho de que permite alcanzar -sobre una base estable y en una medida generalizable a la producción en grandes series de mercancías-, un abatimiento del valor unitario en términos de tiempo de trabajo necesario".

Esa relación técnica de producción lleva aparejada una relación salarial especifica:

" lo esencial está constituido por la liga que ha sido progresivamente establecida entre productividad y salario. Esta liga es doble: el salario directo...indexado en términos reales al incremento de los precios (y además a la productividad)...El salario indirecto (protección de la salud, la vejez y el desempleo) ...aporta algunas garantías relativas a la reconstitución en el "largo plazo" de la fuerza de trabajo".

Además, la relación salarial fordista se caracteriza por el desarrollo de una "norma de consumo" para la clase trabajadora, la cual va aparejada a la expansión y sostenimiento de la demanda. Así, bienes durables de consumo generalizado tales como el automóvil, la vivienda y los electrodomésticos aseguran una alta demanda de bienes de capital y establecen cierta coherencia entre el desarrollo del Sector I y el Sector II que nos presenta Marx en sus esquemas de reproducción ampliada.

Aún cuando la escuela de la regulación ha efectuado una incorporación del fordismo para analizar la relación salarial y caracterizar perceptivamente el modo de regulación en el período fordista, se puede decir que a pesar de su esfuerzo por evitar el sesgo economicista, no lo ha logrado sino parcialmente en vista de que no ha ahondado en la regulación política y en el estudio de la producción de ideología que apoya la hegemonía del capital. Si bien se ha captado que el fordismo constituyó un "mecanismo de acumulación" y que ha dado lugar a otro "tipo de regulación", así como a una nueva "forma de Estado", no se ha aprovechado el legado gramsciano en términos de un análisis concreto que incorpore la ideología, la cultura y las formas de ejercicio del

poder hegemónico a la gestación de las formas institucionales del análisis regulacionista.

Tampoco la escuela de la regulación se ha hecho eco del análisis crítico gramsciano relativo a la creación de "un nuevo tipo de hombre" en los Estados Unidos a imágen del "gorila entrenado" de Taylor, del obrero colectivo "maquinizado", y el de los costos sociales y humanos que ha originado el fordismo.[20]

Comentarios Finales

De acuerdo con el breve examen realizado, salta a la vista que el análisis de Gramsci acerca del capitalismo de este siglo conserva su actualidad, tanto por sus aportes conceptuales como metodológicos. La teoría gramsciana de la hegemonía ha enriquecido no sólo la teoría del Estado sino también el estudio de la dinámica del poder y de la expansión capitalista. El estudio concreto del fenómeno estatal con un enfoque de "hegemonía", complementa la teoría leninista del Estado y a la vez la integra a la conceptualización del Estado regulador de Marx y Engels. De esta manera la escuela de la regulación de París, recupera un ángulo importante de la teoría gramsciana del Estado y da pie a la realización de estudios concretos de la realidad actual.

Sin embargo, el aporte que ofrece la teoría de la hegemonía de Gramsci no para ahí, ya que existen otras vetas de investigación no exploradas por la escuela de la regulación. Así, por ejemplo, el estudio de las formas institucionales, concepto acuñado por la escuela de la regulación de París, podría verse enriquecido si considerase endógenamente al Estado y así ahondar en las formas de regulación política y la relación que estas guardan con las formas de regulación económica.

Si bien la escuela de la regulación de París ha efectuado contribuciones importantes al estudio de la crisis actual del capitalismo, se podría ver enriquecida con la incorporación orgánica de la "crisis de hegemonía" gramsciana. Esto podría ayudar a internalizar en el análisis el componente político de la

20 Para un recuento crítico al concepto de fordismo aplicado tanto por los regulacionistas franceses como por otros autores marxistas, véase a John Bellamy Foster (1988). Aún cuando consideramos que este autor no demuestra algunos de los cargos que hace a la escuela de la regulación, su análisis es interesante.

crisis, y a llenar el vacío que los análisis regulacionistas muestran en cuanto a los elementos fundamentales, el desarrollo y el rompimiento de la regulación política y sus ligas con la regulación económica.

También en cuanto al estudio del fordismo, la teoría gramsciana tiene vetas de investigación que ofrecer. Aún cuando la escuela regulacionista a través de Aglietta, Coriat, Boyer y Lipietz, principalmente, nos ofrece una caracterización certera de la relación salarial y el régimen de acumulación fordistas para la explicación de la dinámica actual del capitalismo de los países desarrollados, todavía muestra algunos vacíos conectados a la esfera de la ideología y la cultura vinculadas al fenómeno fordista.

Gramsci nos muestra otras facetas importantes para el estudio del Estado relacionadas con el americanismo y el fordismo y que están ligadas a la regulación del modo capitalista de producción y a la ulterior desaparición del Estado. De esta manera, Gramsci apunta que "se puede decir genéricamente que el americanismo y el fordismo son un resultado de la necesidad inmanente de llegar a la organización de una economía programada, y que los varios problemas examinados deben constituir los eslabones de una cadena que significa el pasaje del viejo individualismo económico a una economía programada".[21] Esto se vincula a la transformación, declinación y desaparición final del Estado. Este pasará de una regulación dominante coercitiva a una regulación programada, en la que la sociedad política será sustituida progresivamente por la sociedad civil.

[21] *Note sul Machiavelli*, p. 435.

Boyer, Robert, ***La teoría de la regulación: un análisis crítico***, Ed. Humanitas, Argentina, 1986 y 1989.

Buci-Glucksman, Ch., "State, transition and passive revolution" en Ch. Mouffe ed., ***Gramsci and marxist theory***, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1979.

Coriat, B., "Crise et electronisation de la production: robotisation d'atelier et modele fordien d'acumulation du capital", en ***Critiques de l'economie politique***, Nos. 26 y 27, nueva serie, enero-junio 1984, pp. 71-94.

Delorme R. y André C., ***L'Etata et l'economie***, Seuil, París, 1983.

Engels, F., ***"El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado"***, 1884, en C. Marx y F. Engels, ***Obras escogidas***, Editorial Progreso, Moscú, pp. 471-613.

Engels, F., ***Anti-Duhring***, 1878.

Engels F. y Marx C., ***La ideología alemana***, 1848, en Marx, C. y Engels, F., ***Obras escogidas***, Editorial Progreso, Moscú, pp. 11-81.

Foster, J.B., ***"The fetish of fordism"***, en ***Monthly review***, Nueva York, pp. 14-33, marzo 1988.

Gramsci, A., ***Cuadernos de la cárcel***, Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de V. Gerratana, Ediciones ERA, México, 1984.

Gramsci, A., ***Note sul Machiavelli sulla politica e sullo Stato moderno***, nueva edizioni a cura di V. Gerratana, Instituto Gramsci, Torino, 1975.

Lenin, V.I., ***El Estado y la revolución***, 1918, en V.I. Lenin, ***Obras escogidas***, Editorial Progreso, Moscú, pp. 289-387.

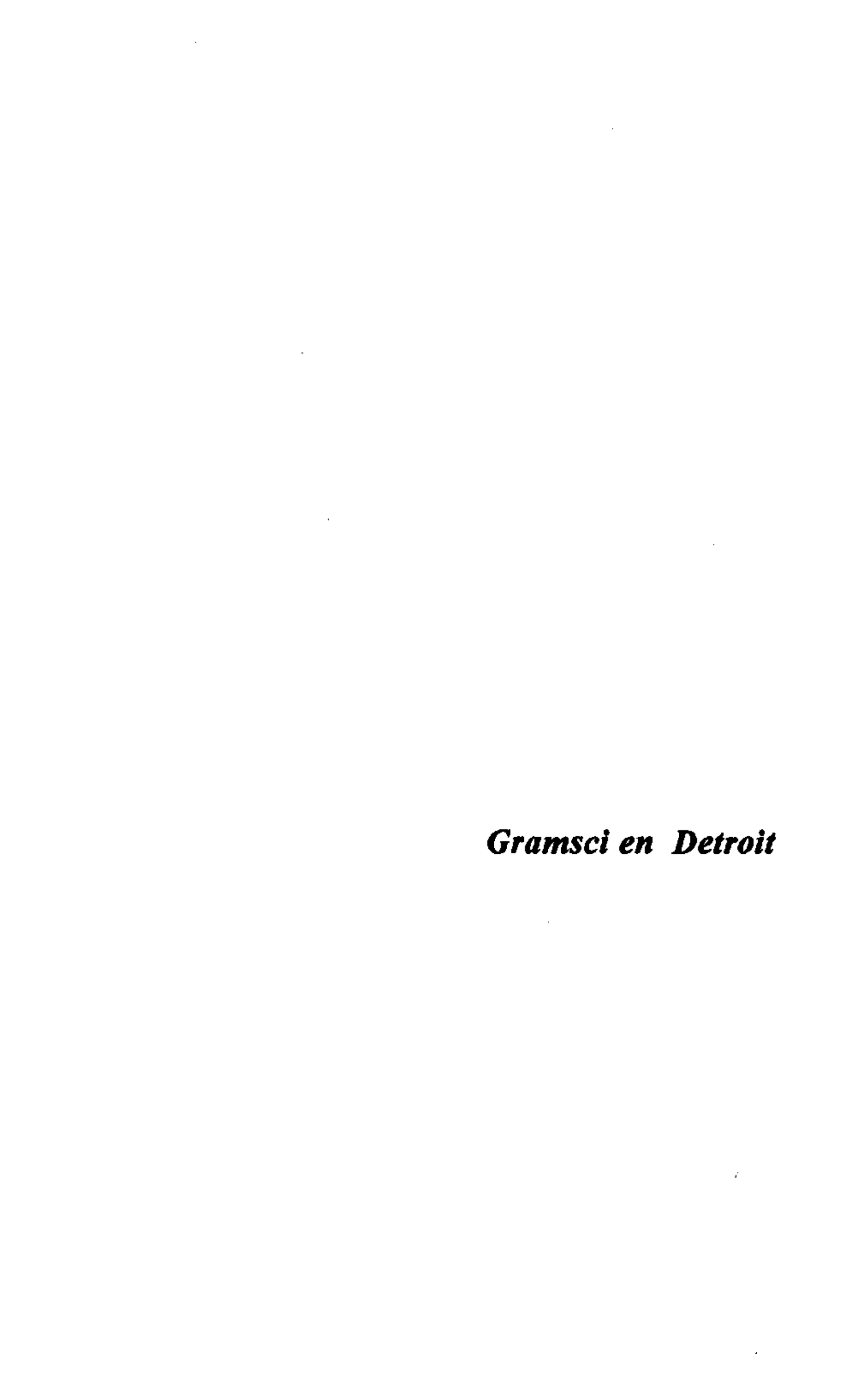
LiPietz, A., ***Caracteres seculaires et conjoncturels de l'intervention de l'Etat***, CEPREMAP, Series couverture orange No. 8621, París, 1986.

Mouffe, Chantal, ***Gramsci and marxist theory***, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1979.

Mouffe, Chantal, ***"Hegemonía e ideología en Gramsci"***, en ***Arte, Sociedad, Ideología***, No. 5, pp. 67-85, 1978.

Portantiero, J.C., ***Los usos de Gramsci***, Plaza y Janés, México, 1987.

Soria, V., "La teoría de la regulación, las relaciones sociales y la organización", en E. Ibarra y L. Montaño, coords., ***El orden organizacional. Poder, estrategia y contradicción***, Edic. Hispánicas-UAM, México, 1991.



Gramsci en Detroit

Gramsci en Detroit

Jorge Fuentes Morúa*

"...Hoy las comisiones internas limitan el poder del capitalista en la fábrica y desarrollan funciones de arbitraje y disciplina. Desarrolladas y enriquecidas deberán ser mañana los órganos del poder proletario que sustituya el capitalista en todas sus funciones útiles de dirección y administración... Desde ahora los obreros deberían proceder a la elección de vastas asambleas de delegados, seleccionados entre los compañeros mejores y más conscientes, bajo la consigna: "Todo el poder de la fábrica a los comités de fábrica", coordinada con esta otra: "Todo el poder del estado a los consejos obreros y campesinos..." A. Gramsci, ***Democracia Obrera***.

"De una manera general se puede decir que el americanismo y el fordismo derivan de la necesidad inmanente de llegar a la organización de una economía planificada y que los distintos problemas examinados deberían ser los eslabones de la cadena que señala precisamente el paso del viejo individualismo económico a la economía planificada. Estos problemas nacen de las diversas

* Ciencia Política, Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

formas de resistencia que encuentra el proceso de desarrollo en su desenvolvimiento, resistencias que provienen de las dificultades ínsitas en la *societas rerum* y en la *societas hominum*. El hecho de que una tentativa progresista sea iniciada por una u otra fuerza social no deja de tener consecuencias fundamentales..." A. Gramsci, ***Americanismo y fordismo***.

"... Es digno de hacer notar cómo los industriales (especialmente Ford) se han interesado por las relaciones sexuales entre sus dependientes y, en general, por la instalación de sus familias; las apariencias de "puritanismo" que asumió este interés (como en el caso del prohibicionismo) no debe conducirnos a error; la verdad es que no puede desarrollarse el nuevo tipo de hombre exigido por la racionalización de la producción y del trabajo, mientras el instinto sexual no haya sido regulado de acuerdo con esta racionalización, no haya sido él también racionalizado." A. Gramsci, ***Americanismo y fordismo***.

La consigna: subordinar el cuerpo sin olvidar el alma

El capitalismo contemporáneo, atraviesa por una aguda crisis que pareciera estar decidida a ser insuperable. Por ello, los aparatos gubernamentales, nacionales y trasnacionales, mediante sus mejores representantes, empeñan afanosamente sus mejores esfuerzos en diseñar políticas capaces de enderezar el atrofiado sistema capitalista. La vasta producción teórica, científica e ideológica, de estos administradores de la crisis mundial capitalista, no se ha limitado al diseño de políticas económicas en sentido restringido, ya que han comprendido la necesidad de penetrar de manera explícita en todos los filamentos de la vida social, incluso en los más delicados e inadvertidos. Por ello, puede afirmarse que la reestructuración capitalista en curso, no restringe su iniciativa al "campo económico", haciendo dejar sentir su impulso en todas las esferas de la vida social. Por lo demás, este hecho no es novedoso, en manera alguna, pues la actual reconversión capitalista, así como las otras que forman parte de su historia, también han implicado modificaciones sucesivas a la estructura de complejas relaciones sociales. Estos cambios han permitido las permanentes transformaciones y adaptaciones necesarias para la refuncionalización de la sociedad capitalista.

No obstante, conviene reconocer que nunca antes, como ahora, los aparatos de dominación habían logrado articular una política reestructuradora con un carácter explícitamente omnicomprensivo, ya que en otros periodos transformadores las modificaciones ocurridas en ámbitos de la vida social -distintos de la actividad económica definida en sentido estricto- habían derivado de ciertos automatismos sociales; en cambio, la capacidad reorganizadora del capitalismo contemporáneo, no se limita a los resultados originados en los mecanismos sociales, ya que en razón de las enormes resistencias que debe vencer para implantarse, la reestructuración contemporánea incluye proyectos explícitos para reconvertir la familia, la sexualidad, la educación, la moral, la ética, las costumbres y toda la amplia gama de prácticas sociales originadas en la vida cotidiana.

La enfermedad o la lucha entre lo nuevo y lo viejo.

El resquebrajamiento capitalista se ha pretendido solucionar -antes y ahora- mediante la ampliación del mercado, rebasando las fronteras previamente establecidas, tanto las interiores, así como las exteriores. También, para remediar sus heridas no se ha excluido la búsqueda de ungüentos válidos universalmente, recurriendo para su elaboración, tanto a la actividad especulativa de sus guardianes ideológicos, así como a experiencias históricas en las que el capitalismo ha resultado relativamente triunfante. La reflexión hegeliana[1] sobre el carácter promisorio de Estados Unidos de América, pareciera corroborarse una y otra vez, sobre todo después de cada caída capitalista. En efecto, las miradas de los patólogos del capitalismo siempre han buscado remediar los padecimientos del sistema, recurriendo a los modelos económicos puestos en práctica en Estados Unidos de América; para estos escolapios, la receta parece sencilla: conviene transformar al mundo entero, a imagen y semejanza de la tierra prometida.

Europa, durante la primera mitad de este siglo se vio sacudida

[1] Hegel describió las virtudes de Norteamérica (Estados Unidos de América), señalando la superioridad de esta porción de América frente al resto de los países americanos (Latinoamérica); por ello no dudó en asegurar un futuro promisorio para los norteamericanos (estadounidenses). Cfr. Hegel, G.W.F., ***Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal***, Revista de Occidente, Madrid, 1974, pp.169-177.

por explosiones devastadoras: crisis económicas, guerras, insurrecciones y el ascenso de una revolución anticapitalista triunfante: La Revolución de Octubre. Todos estos procesos históricos, contribuyeron a la destrucción del antiguo régimen, pues no obstante las revoluciones burguesas, aún mantenía éste posiciones vigorosas, a pesar de haberse iniciado el siglo XX. La fragilidad del liberalismo europeo decimonónico se palpaba de muchas maneras, así las oleadas sucesivas de emigrantes europeos, tanto meridionales como septentrionales, ponían de relieve la situación económica siempre quebradiza, de ciertas sociedades: los países escandinavos, Alemania e Italia, para sólo señalar algunos. Buena parte de la emigración europea, tuvo como destino Estados Unidos de América, tierra en la que los europeos de entonces esperaban encontrar solución a su pobreza ancestral. Ellos convirtieron a Nueva York en parte principal de acceso para las oleadas sucesivas de quienes estaban seguros de encontrar en este país las oportunidades que Europa les había negado, pues no obstante las apariencias, en la mayor parte del viejo continente, la oligarquía nobiliaria y terrateniente impedía el paso a las fuerzas del capitalismo que, en las primeras décadas del siglo XX, todavía eran raquíticas y desmejoradas. Finalizada la I Guerra Mundial, en Italia como en otros países europeos, los arcaísmos y el atraso generalizado se tornaron agobiantes. Por ello, organizaciones de todo tipo -de obreros, de intelectuales, de artistas, industriales- buscaron construir alternativas para diseñar una sociedad de cara al futuro, capaz de dar por completo la espalda a un régimen esclerotizado por su corte de clérigos, militares, terratenientes y una nobleza empobrecida, en ocasiones, pero casi siempre debilitada y atemorizada por su incapacidad para enganchar a Italia a la moderna sociedad capitalista. La producción teórica y la actualidad política de Gramsci, ocurrió en esta encrucijada histórica, durante la cual, como él mismo señaló: "La crisis consiste, precisamente en el hecho de que lo viejo está muriendo y lo nuevo no puede nacer; en este interregno aparecen una gran variedad de síntomas de enfermedad".[2]

[2] Gramsci, Antonio, ***Selections from the prisont notebooks***, comp. por Quintin Hoare y Geoffrey Nowell-Smith, Londres, 1972, p. 276, citado en Anderson P., "Modernidad y revolución", en ***La Batalla***, núm. 24, México, 1990.

Entre Oriente y Occidente.

Con base en la investigación histórica contemporánea, puede comprenderse el significado que Gramsci dió a lo "viejo", consistente en el conjunto de sobrevivencias del antiguo régimen nobiliario, terrateniente, despótico y militarista. Por otra parte, lo "nuevo" alude esencialmente a dos cuestiones:

a) Las corrientes y tendencias revolucionarias derivadas de la historia de las luchas del incipiente proletariado industrial de Milán,[3] pero sobre todo el turinés: anarquistas, socialistas y, posteriormente, los comunistas. Además de las luchas en la industria, el proletariado agrícola ensayó huelgas y movimientos de resistencia, mediante los cuales buscó continuar las viejas tradiciones anarquistas de lucha agraria que durante tantos años habían avivado el irresoluble conflicto rural meridional. Esta coyuntura fue influida radicalmente por el ascenso revolucionario experimentado en Europa a raíz del triunfo de la Revolución de Octubre. La extensa producción gramsciana anterior al encarcelamiento, comprendida entre los años de 1911-1926, se dedica al análisis de esta compleja coyuntura, sin duda es lamentable que aún no haya sido traducido cabalmente al castellano.

b) Finalizada la I Guerra Mundial, se hizo evidente la quiebra del sistema de dominación europeo imperial, la crisis económica dejó sus huellas en todos los países europeos, suscitándose experiencias de reforma y recomposición del capitalismo que en Alemania e Italia vendrían a desembocar en las dictaduras del nacionalsocialismo y del fascismo. Sin embargo, en Italia sucedió lo que yo era observable en otros países europeos -en los años de entreguerras- en tanto algunos ojos miraban hacia el oriente revolucionario y leninista, otros dirigían su mirada hacia el occidente reformista y fordista. Gramsci, durante su permanencia carcelaría, examinó meticulosamente lo que en los ***Cuadernos de la Cárcel*** designa "Americanismo y fordismo". Esta cuestión atrajo su atención, ya que para la

[3] Gramsci examinó las características de Milán en "Il Problema di Milano", en A. Gramsci, ***La Construzione del Partito Comunista, 1923-1926***, Einaudi, Torino, 1974, pp.7-10.

recomposición capitalista de Italia, en opinión de notables intelectuales y dirigentes empresariales y políticos burgueses, era indispensable adoptar el producto más logrado de la pujante civilización norteamericana: el fordismo. En consecuencia, para importantes sectores de la élite burguesa, Italia podría solucionar sus problemas, tales como el atraso y la miseria perenne mediante la americanización de la vida en todos sus aspectos.

Autogestión versus fordismo

Desde inicios del siglo XX, es observable con cierta nitidez, cómo en la estructura industrial aparecían perspectivas -tanto desde el enfoque de los obreros como desde el de los empresarios capitalistas- decididas a lograr formas de integración de los trabajadores al proceso de producción; sin embargo, pueden advertirse al interior de este proceso dos facetas dominantes:

1) La tendencia autogestionaria, mediante la cual los obreros industriales pretendían incorporarse a la dirección del proceso de producción industrial.

2) La tendencia empresarial capitalista en la que aparece integrado y subordinado el obrero industrial. Gramsci, enfrentó teórica y prácticamente a través de la acción política y del examen crítico, la situación del proletariado industrial que se veía sometido crecientemente a un proceso de dominación al que él reconoció como fordismo.[4]

La experiencia de los Consejos deFábrica: una tendencia autogestionaria.

Turín,[5] tuvo una década revolucionaria que comprendió los años

[4] El estudio de Coriat replantea la actualidad de las reflexiones gramscianas a propósito del fordismo; cfr. Coriat, B., ***El taller y el cronómetro***, Ed. S.XXI, México, 1989, cap.IV.

[5] Sobre la importancia y el significado histórico de Turín, cfr. Gramsci, A.,"Torino e l'Italia", "La relazione Tasca e il Congresso camerale di Torino", en ***L'Ordine Nuovo, 1919-1920***, Einaudi, Torino, 1975, pp. 105-107 y pp. 127-131, respectivamente.

que van de 1910 a 1920. Durante este lapso los obreros industriales desarrollaron una intensa actividad orientada hacia la apropiación de los órganos de dirección de la industria italiana más avanzada de la época: la industria automotriz. El centro del complejo industrial fabril italiano, se localizaba en Turín, creándose en esta ciudad una estructura de clases claramente polarizada, ya que la mayoría de los habitantes eran obreros; sin embargo, los puestos de dirección y la organización de la propiedad favorecían la constitución de un núcleo dirigente de carácter burgués. La industria capitalista más avanzada, a inicios de este siglo, exigió para su funcionamiento eficiente la conformación de comités de empresa. Estas instancias organizativas fueron constituidas a partir de la iniciativa de la misma dirección empresarial (en 1906), interesada en incrementar la calidad, la productividad y el rendimiento industrial. Los obreros fueron asimilando, paulatinamente, esta forma de organización dotándola de un carácter proletario -a pesar de las irregularidades y deficiencias que ésta contenía- designándolas comisiones internas. Conviene recordar que en Italia existió un poderoso movimiento anarquista, tanto en el campo como en la ciudad; por ello, puede comprenderse cómo la mirada de los obreros industriales descubrió en los comités de empresa la posibilidad de crear a partir de esta organización, instancias asociativas capaces de favorecer cierta intervención, tendencialmente autogestionaria. En efecto, las tradiciones del anarcosindicalismo influyeron, inicialmente de manera callada y luego de forma estridente, en el cambio, al principio lento y luego acelerado, que habría de permitir la transformación del comité de empresa en comisión interna y luego en consejo de fábrica. Esta modificación fue favorecida por la coyuntura internacional y la nacional de esos años: estallamiento de la I Guerra Mundial, intervención de Italia en esta guerra, agudizamiento de la crisis industrial y agraria, estallido de la Revolución de Octubre y el triunfo de los bolcheviques. Estos hechos, conformaron una situación política adversa a los intereses de la mayoría de los trabajadores, desatándose una inconformidad creciente que vino a desembocar en la insurrección de los asalariados del campo y la ciudad, sucedida en el Piamonte. En Turín, ciudad obrera, los trabajadores se apropiaron de todas las instancias de decisiones, tanto en las fábricas como fuera de ellas, convirtiendo a esta

ciudad en el Petrogrado italiano. El proletariado industrial, extrajo de la rica tradición anarcosindicalista las enseñanzas más útiles para el ejercicio político, adecuado a la coyuntura que se vivía. Por ello, la fuerza de las comisiones internas y la de los sindicatos, se condensó en un nuevo aparato de gobierno: el consejo de fábrica. Mediante este aparato, los trabajadores turineses gobernaron a la ciudad roja, impulsando iniciativas para conformar organizaciones semejantes en las zonas donde se localizaba el proletariado agrícola, en franco proceso de insurrección. El apogeo de los consejos de fábrica, hizo evidente la quiebra, tanto de la hegemonía burguesa, así como de los socialistas, la del Partido Socialista de Italia. En gracia a estas fracturas, el poder autónomo de los trabajadores logró apropiarse de la principal ciudad industrial italiana y de la más importante región donde la agricultura capitalista había logrado establecerse. Gramsci y otros notables miembros del Partido Socialista extrajeron las consecuencias políticas de estos hechos:

I La hegemonía burguesa había sido rota creándose condiciones para el ascenso revolucionario.

II El Partido Socialista Italiano (PSI) había mostrado su incapacidad y su distanciamiento de la fuerza real de los trabajadores.

III El consejo de fábrica surgió como un aparato de dominación al servicio de una nueva hegemonía, la de los trabajadores. Esta circunstancia, significaba una perspectiva más amplia para el poder de los trabajadores, al rebasar el confinamiento fabril, superando los límites estrechos impuestos por las comisiones internas y los sindicatos.

IV Esta nueva coyuntura obligó a Gramsci y a otros disidentes del PSI a organizar una corriente política e ideológica decidida a colocarse a la altura de las circunstancias; por ello crearon la publicación periódica: ***L'Ordine Nuovo***.

Tasca, Terracini, Togliatti y Gramsci, trabajaron afanosamente para conformar un órgano de dirección política e ideológica, capaz de extraer las enseñanzas de la ocupación de las fábricas. Para tal efecto constituyeron ***L'Ordine Nuovo***, que al inicio se

presentó como un órgano de difusión tradicional, pero que a raíz del ascenso de la lucha consejista, debió oscilar a la izquierda identificándose con los aspectos más relevantes del consejismo.[6] Este viraje puede comprenderse mediante el análisis de hechos e influencias como las siguientes: la capacidad organizativa y la decisión política demostrada por los trabajadores piamonteses; los planteamientos anarcosindicalistas; el conocimiento de otras experiencias que lograron articular marxismo y consejismo como sucedió en Estados Unidos de América, donde la Industrial Workers of the World (IWW) y De León[7] avanzaban en el terreno de la organización de los trabajadores; el desenvolvimiento de corrientes intelectuales interesadas en plantear desarrollos para una revitalización cultural a partir del saber popular; todos estos factores

[6] Ibid.

[7] "Es evidente que el papel central de la revolución de Octubre y de Lenin, no excluye la presencia de otras influencias reconocidas y reivindicadas; influencias que, además, se extienden más allá del marco exclusivo de ***L'Ordine Nuovo*** para constituir el patrimonio común a los movimientos revolucionarios europeos e internacionales. Ante todo, una influencia filosófica; Croce, evidentemente, pero también el movimiento cultural francés (Barbusse, el grupo *Clarté*) orientado hacia la búsqueda de una literatura proletaria, de una nueva relación entre cultura y revolución. Influencias políticas, también; la de Sorel y la de De León, ese teórico marxista norteamericano que había intentado implantar el marxismo en los Estados Unidos, a fin de promover un 'sindicalismo industrial' de clase (el movimiento de asociaciones sindicales revolucionarias o IWW). Recordemos, de paso, que el propio Lenin en sus *Conversaciones con Arthur Ransome*, publicadas en *L'Ordine Nuovo* el 13 de septiembre de 1919, reconocía que, sorprendido por la coincidencia entre algunos aspectos del pensamiento de De León y el sistema soviético (designación de delegados obreros a partir de las fábricas y no de las circunscripciones territoriales), había introducido algunas frases de De León en el programa del partido comunista ruso a manera de homenaje...", Buci-Glucksmann, C., ***Gramsci y el Estado***, S.XXI, México, 1978, p.156. Algunos estudios reexaminan la influencia del sindicalismo revolucionario y libertario de la IWW, en el Partido Liberal Mexicano. Véase: Cockroft, J.D., ***Precursores intelectuales de la Revolución mexicana***, S.XXI, México, 1971; Hernández Padilla, S., ***El magonismo: historia de una pasión libertaria, 1900-1922***, Ed. Era, México, 1984; W.Dirk Raat, ***Los revoltosos***, Ed. F.C.E., México, 1988; Aguilar Mora, J., ***Una muerte sencilla, justa, eterna***, Ed. Era México, 1990; Torres Parés, J., ***La Revolución sin frontera***, UNAM, México, 1990; Fuentes, J., "Historia y política en la frontera", en ***Cuadernos del Norte***, núm. 13, Chihuahua, Chih., 1991; Dale, J./ Vargas, J.,

influidos poderosamente por la Revolución de Octubre y el llamado leninista decidido a conceder todo el poder a los soviets. Gramsci, al igual que Bordiga, reconoció en la experiencia soviética un hecho de relevancia mundial, ya que por medio de esta práctica se mostraba la fuerza emancipadora de los trabajadores y la lucha por la autonomía del trabajo. No obstante, esta confluencia de puntos de vista, existían cuestiones que distanciaban a estos revolucionarios: Gramsci apostó a las expresiones de la autoorganización del trabajo, en tanto Bordiga en ningún momento abandonó la idea del partido centralizado, a pesar de que el órgano de propaganda bordigiano se llamaba ***Il Soviet***.[8] La desocupación de las fábricas terminó con el periplo consejista, imponiéndose gradualmente aspectos de las tesis de los bordigianos, lo que permitiría la confluencia de aquellos y de los gramscianos en la construcción del Partido Comunista Italiano. Ciertamente, en el mismo ***L'Ordine Nuovo***, Gramsci reconocería la necesidad de la reconstrucción del partido; sin embargo, esta instancia centralizadora, para la perspectiva gramsciana, quedó marcada por la experiencia consejista. Esta experiencia influyó en la interpretación gramsciana, no sólo de la revolución en Italia, sino en la de la misma Revolución de Octubre, pues ésta se distingue por la experiencia soviética que, como en el caso italiano, también provenía de las tradiciones anarcosindicalistas, primeras formas de lucha y resistencia frente al despotismo industrial.[9] Por ello Gramsci

---

"Los magonistas en Chihuahuha", en ***Cuadernos del norte***, núm. 17, Chihuahua, Chih., 1991. Estas investigaciones ponen de relieve una experiencia histórica extraordinariamente significativa: la relación entre la izquierda revolucionaria norteamericana y la corriente más radical de la Revolución Mexicana. Esta cuestión tiene singular importancia, ya que tradicionalmente la relación política e ideológica entre México y EUA se ha construido desde las perspectivas del pensamiento religioso (protestantismo); del pensamiento capitalista (YMCA, Rotary Club, etc); o el pensamiento conservador y reaccionario, tal y como sucede en la actualidad.

[8] Piotte, J.M., ***El pensamiento político de Gramsci***, Redondo Editor, Barcelona, 1972, pp.250-251.

[9] La Revolución de 1905 condensó las experiencias derivadas de la lucha de los anarcosindicalistas, populistas y socialdemócratas, quienes habían asumido la defensa del trabajo desde que San Petersburgo se había convertido en una ciudad industrial. Véase Boffa, G., ***La revolución rusa***, T.I, Era México, 1976; Berman, M., ***Todo lo sólido se desvanece en el aire***, S.XXI, México, 1989, "San Petersburgo: modernismo del subdesarrollo".

defenderá antes y durante su encarcelamiento la idea de la revolución democrática y la de un partido que gobierne mediante la intervención de los consejos, no sólo obreros, sino también campesinos, ya que mediante estas instituciones se resolvería la organización de la producción y la alianza de obreros y campesinos. Para estos últimos, no resultaría tarea extraña la organización de consejos agrarios, pues tanto la cultura ancestral, así como el largo trabajo de propaganda desarrollado por los anarquistas, favorecería la constitución de consejos rurales, instancia indispensable para la alianza entre el campo y la ciudad, entre Norte industrial y el Sur agrario, entre la Península y las islas: Cerdeña y Sicilia.

Americanismo y fordismo o la subyugación del obrero industrial.

Para las tradiciones políticas italianas, opuestas o distantes del paradigma revolucionario, socialista y comunista, la reconstrucción de la sociedad europea occidental, y en particular la italiana, podía contemplar otro tipo de alternativa social, diferente a la planteada por la izquierda. Por ello, para la burguesía italiana, la alternativa, el modelo histórico, habría de ser localizada en el occidente, en la sociedad capitalista más avanzada: Estados Unidos de América. Esta sociedad había logrado desarrollarse espectacularmente, prescindiendo del conjunto de rémoras sociales inseparables del antiguo régimen; Estados Unidos de América, surgía como la nación donde el capitalismo había instalado el conjunto de relaciones sociales que le permitían el desenvolvimiento impetuoso, que a Europa la historia le negaba. En Estados Unidos de América la industria transformaba al conjunto de la sociedad, convirtiéndose en un país altamente industrializado, donde la agricultura era desplazada en tanto actividad principal. La industria más adelantada, durante los años comprendidos entre la I y II Guerra Mundial, era la industria automotríz. Para los años 30, la corporación Ford aparecía plenamente consolidada, tanto en Estados Unidos de América, como en los países donde instalaba sus plantas; el éxito de esta importante firma automotríz se debía tanto a la calidad técnica de sus productos, así como a la reestructuración que había logrado imprimir al proceso de producción, a la gestión y a la

administración industrial. Por estas razones, la experiencia Ford aparecía como un faro iluminador[10] en medio de la crisis capitalista. Gramsci, en ***Cuadernos de la Cárcel*** consignó su interés en lo que él consagró como "Americanismo y fordismo"; advirtió cómo la influencia cultural norteamericana permeaba gradualmente la sociedad europea, incluída Italia. El examen gramsciano mostró como la industrialización norteamericana consistía en un proceso cuya capacidad expansiva rebasaba con mucho los límites estrechos impuestos por los muros y alambrados de la fábrica. Distanciado del reduccionismo economicista, Gramsci pudo señalar como el pujante desarrollo de la tecnología industrial exigía una modificación en los aspectos siguientes:

i Transformación del aparato productivo, en sentido estricto, maquinaria, herramientas, técnicas y tecnología.

ii Restructuración de las técnicas administrativas y gerenciales, con el propósito esencial de lograr mayor productividad mediante la integración del obrero industrial al proceso productivo, inclusión limitada y subordinada.

iii Afán empresarial posesivo, ya que la gerencia industrial no conforme con apoderarse del tiempo correspondiente a la jornada laboral, diseñaba mecanismos de control, con el propósito de adueñarse de la subjetividad proletaria, regulando las actividades recreativas después de finalizada la jornada de trabajo. La empresa valiéndose de técnicas propias de la Sociología del trabajo, intentó regular el tiempo libre del obrero, preocupada por controlar sus actividades recreativas, por ejemplo, luchando contra el alcoholismo. Además, era necesario difundir costumbres nuevas,

[10] Gramsci escogió la opinión de un notable representante de la cultura italiana de la época, para mostrar los alcances y limitaciones de la influencia cultural norteamericana: "...Luigi Pirandello afirma: 'El americanismo nos sumerge. Creo que un nuevo faro de civilización se ha encendido allí'. 'El dinero que circula en el mundo es americano (?!) y detrás del dinero (!) corre el mundo de la vida y la cultura (esto es verdad sólo para la espuma de la sociedad y parece que Pirandello y muchos otros como él creen que el "mundo" entero está constituído por esa espuma)..." A. Gramsci, "Americanismo y fordismo", en ***Obras de Antonio Gramsci***, T.I., Juan Pablos Editores, México, 1975, p. 315.

orientadas hacia el despliegue de una conciencia productivista y eficientista; para tales propósitos convenía vigilar la salud de los trabajadores, fomentar el ahorro del gasto de energía física, corporal, sobre todo fuera de la fábrica, después de finalizada la jornada laboral. Por ello las condiciones de trabajo, se ensanchaban hasta el lecho conyugal, cuidando las costumbres erótico-sexuales, favoreciendo la represión y la reglamentación de la sexualidad.

El modelo estadounidense fundaba su fuerza en la hegemonía proveniente de la restructuración industrial, en consecuencia era imprescindible hacer concordar todos los poros de la sociedad civil con las modificaciones ocurridas en la estructura productiva. La reconversión de la subjetividad colectiva señalaba los cambios urgentes que los trabajadores y el conjunto de la sociedad debían cumplir. Las mutaciones en la subjetividad colectiva nunca se han dado en el aire, pues para lograr efectividad cabal, deben construirse nuevas instituciones, capaces de difundir los nuevos hábitos, creencias y costumbres que exige el aparato industrial; desde esta perspectiva explicó Gramsci el surgimiento de ciertas asociaciones como la YMCA y el Rotary Club. Ciertamente, para el fordismo, el obrero debía ser incluído en el proceso de producción; sin embargo, dicha integración suponía la constitución de una subjetividad dócil, mansa, capaz de favorecer el funcionamiento del "simio amaestrado", producto del taylorismo.[11] Gramsci esquematizó los nudos problemáticos contenidos en el americanismo y en el fordismo de la siguiente manera:

"Registro de algunos de los problemas más importantes o de un interés esencial, aunque en primera instancia no parezcan serlo:

1) Sustitución de la capa plutocrática actual por un nuevo mecanismo de acumulación y distribución del capital financiero basado inmediatamente sobre la producción industrial.

2) Cuestión sexual.

[11] Sobre taylorismo véase ***Americanismo y fordismo***, op. cit., pp.299-302 y ***El Taller del cronómetro***, op. cit., cap. 2.

3) ¿Puede el americanismo constituir una *época* histórica?, vale decir, ¿puede determinar un desarrollo gradual del tipo, ya examinado en otro lugar, de las *revoluciones pasivas* propias del siglo pasado, o representa solamente la acumulación molecular de elementos destinados a producir una *explosión*, es decir, una subversión de tipo francés?.

4) Cuestión de la *racionalización* de la composición demográfica europea.

5) Este desarrollo debe tener su punto de partida en el seno mismo del mundo industrial y productivo o puede provenir del exterior, a través de la construcción cautelosa y sólida de un andamiaje jurídico formal que guíe desde afuera los desarrollos necesarios del aparato productivo.

6) Problema de los "altos salarios" pagados por la industria fordizada y racionalizada.

7) El fordismo como punto extremo del proceso de las reiteradas tentativas realizadas por la industria para superar la ley tendencial de la caída de la tasa de beneficio.

8) El psicoanálisis (su enorme difusión en la postguerra como expresión de la creciente coerción moral ejercida por el aparato estatal y social sobre cada uno de los individuos y de las crisis morbosas que tal coerción determina.

9) El Rotary Club y la masonería".[12]

La investigación gramsciana sobre la experiencia estadounidense, estableció los lineamientos para examinar la relación existente entre estructura industrial y las características de la sociedad civil; también explicitó las razones por las que para la burguesía italiana era, la experiencia norteamericana, una alternativa extraordinariamente llamativa; además exploró las razones históricas que daban cuenta del atraso europeo y la modernidad capitalista norteamericana; no olvidó fijar los nexos existentes entre las modificaciones en la estructura productiva y

[12] ***Americanismo y Fordismo***, op. cit., pp.281-282.

la capacidad difusiva de estos cambios hasta el punto de exigir una nueva subjetividad colectiva; todas estas cuestiones fueron contempladas desde la perspectiva de la revolución, así como del papel que en todo este proceso desempeñaba el proletariado industrial.

Turín, entre Leningrado y Detroit

Actualmente, en aras de una perspectiva ideológica, pretendidamente modernizadora, se insiste en desechar el pensamiento producido por los teóricos marxistas. En vez de las aportaciones críticas de éstos, se propone volver a ciertos clásicos del pensamiento burgués: Hobbes, Smith, Hegel, Hayek, Malthus. Este extraño ejercicio de mirar al futuro desde la retrospectiva, parece poco modernizador, en tanto que intenta dar soluciones a la crisis contemporánea mediante el uso de prácticas que, por lo que se ve, lejos de mejorar la situación, la empeoran.[13] Esta acción extraña ofrece una metodología poco usual, descuidando que el pensamiento burgués ha sido criticado tanto desde el terreno de la teoría, así como desde el de la práctica, por la frondosa experiencia del pensamiento y la acción marxista. De ahí, que en estas sesiones de trabajo empeñadas en reflexionar sobre la actualidad del pensamiento de Antonio Gramsci, vale la pena recordar que el método que él siguió para comprender y criticar la coyuntura histórica de su época, consistió en dirigir su aguda mirada hacia las experiencias revolucionarias más importantes que en ese momento el mundo experimentaba:

A) La Revolución de Octubre, experiencia revolucionaria activa compuesta por la práctica de los trabajadores en plena insurrección.

B) La experiencia de la "revolución pasiva" más importante que el capitalismo construía, el americanismo y el fordismo. Esta

[13] Dumont ha escrito recientemente un trabajo en el que enfatiza las consecuencias desastrosas que la política neoliberal ha tenido en los países subdesarrollados: Dumont, R., ***Un mundo intolerable. Cuestionamiento del liberalismo***, S.XXI, México, 1991; por su parte, Guillén ha explorado los efectos que ha tenido la política económica neoliberal en México: Guillén R.H., ***El sexenio de crecimiento cero. México, 1982-1988***, Ed. Era, México, 1990.

> iniciativa, en oposición a la comunista, era dirigida por un nuevo tipo de burguesía enérgica y emprendedora, decidida a subordinar a los trabajadores mediante la persuasión, hasta en los aspectos más recónditos de su cuerpo y de su alma.

Gramsci confrontó la herencia marxista con las experiencias sociales, económicas y políticas más avanzadas de la época, tanto las nacionales (Turín la ciudad industrial más importante de Italia en su época), así como las internacionales ya señaladas. En sus escritos se advierte la construcción de un enfoque analítico que elabora el pensamiento crítico asumiendo la confrontación con los datos históricos más frescos y recientes para demostrar que, a pesar de las apariencias, tan sólo conforman versiones remosadas de la tradicional forma de expoliación capitalista. En consecuencia, Gramsci mostró la riqueza contenida en la tensión que significa enfrentar las tradiciones revolucionarias críticas del capitalismo con la metamorfosis permanente que mantiene éste para que todo permanezca igual. Como se ve, Gramsci carecía de disposición hacia la necrofilia, pues se interesó por la situación del proletariado más moderno y pujante de la época, el norteamericano, buscando desentrañar cuál era su destino al interior de una gigantesca transformación como la que implicaba el perfeccionamiento, internacionalización y generalización del fordismo. También mostró la riqueza que significaba pensar la realidad y conocerla desde la perspectiva analítica que ofrece la teoría de las clases sociales, pues mediante este dispositivo teórico escudriñó las experiencias revolucionarias acontecidas en Italia, la Rusia zarista y en Estados Unidos de América. La coyuntura contemporánea actual, está marcada por "nuevos" ejercicios de reconversión y reestrucuturación que de una u otra forma profundizan, reelaboran, refuncionalizan y adaptan la experiencia prístina del fordismo. Para el cumplimiento de estos proyectos de restauración capitalista, es indispensable destruir las experiencias de construcción de poder obrero, por pequeñas que éstas sean. De nueva cuenta, la reflexión del revolucionario comunista ilumina sobre los alcances, limitaciones y debilidades que en su momento contuvo la experiencia consejista, intento vigoroso decidido a imponer una nueva hegemonía -como el fordismo- desde la fábrica, pues no debe olvidarse que una y otra experiencia, la consejista y la fordista, reconocieron la capacidad difusiva de las prácticas fabriles y, por supuesto, el contenido de clase que éstas

significan. En razón de lo anteriormente expuesto, parece notablemente enriquecedor continuar confrontando la realidad contemporánea -preñada de reconversiones para que todo permanezca igual- desde la perspectiva crítica y revolucionaria que ofrece la extensa obra de Antonio Gramsci.

Del fordismo al neoliberalismo o la nueva máscara del capataz.

A mediados de la década de los años setenta, fue remozado el corazón urbano de Detroit; Renaissance Center coronó los afanes de los urbanistas empeñados en restañar las heridas de la ciudad que vio nacer al Ford-T, desde entonces permanece como la capital mundial de la industria automotriz. El observador que apaciblemente contempla desde el comedor giratorio, ubicado en la que probablemente sea la torre más alta de la ciudad, relieve principal de Renaissance Center, puede apreciar la belleza del río con sus yates, las piernas colosales del puente (Ambassador Bridge) que une la ribera estadounidense con la canadiense y desde el mirador puede percibir las aristas principales de Windsor, ciudad canadiense fronteriza, en cuyo territorio también Ford Motor Company estableció sus plantas con el propósito esencial de enfrentar las consecuencias de las huelgas de los obreros automotrices de Detroit.

La belleza del panorama y las alturas que impiden recordar las características de la crisis del fordismo, que en el terreno de la vida urbana se percibe en el estado ruinoso que guarda el Grand Boulevard, cuya hermosura perdida hoy sólo se percibe como fantasma entre las ruinas de las residencias destruidas[14] a causa de la guerra económica orientada esencialmente en contra de los niveles de vida alcanzados por los.sindicatos de la industria automotriz.

La crisis que en los últimos veinticinco años ha puesto en su

[14] Las reflexiones de Berman sobre la destrucción-reconstrucción de Nueva York permiten pensar en la historia de los últimos años de la ciudad-capital mundial, de la industria automotriz. En efecto, Renaissance Center constituye uno de los esfuerzos para reconstruir Detroit; sin embargo, enormes áreas de la ciudad, actualmente muestran en medio de la ruina, su antiguo esplendor... otro intento... imaginario, irónico y crítico fue llevado a la pantalla por Beerhoven... "Robocop". Cfr. Berman, M., *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, S XXI, 2a. edición, México, 1989, cap. 5, pp. 301-367.

lugar histórico al fordismo, que una vez terminado su ciclo, ha debido volverse claramente en contra de los niveles de consumo y de ingreso de sus trabajadores. Por ello, la bancarrota del fordismo ha empujado a las corporaciones automotrices a buscar nuevos lugares donde asentar su estructura opresiva y explotadora. Lugar privilegiado para la reconversión de la industria automotriz, es la franja fronteriza del norte de México -cada vez más dilatada- espacio donde el capital ha podido encontrar fuerza de trabajo barata, ausencia de movimientos ecologistas, sindicatos frágiles y una débil estructura de protección social.[15]

Gramsci no equivocó el juicio al cuestionar el fordismo, presentando una alternativa ante la creciente hegemonía del americanismo; su reflexión lo llevó a pensar en la democracia de los consejos de fábrica, es decir, de los trabajadores. En los mismos años en que Gramsci redactó sus ideas a propósito del americanismo y del fordismo, un artista mexicano pintó (1932-1933) majestuosos murales en el Instituto de Arte de Detroit. No obstante el título eufemístico de estos murales: "Detroit Industry Frescoes", es evidente que Rivera criticó a sus mecenas, los Ford, y no tuvo reparo en plantear la lucha de los trabajadores: puños crispados en lucha contra el rostro despótico de los capataces y de los mismos Edison y Ford. No conforme con este cuestionamiento, la esperanza de la humanidad aparece simbolizada por la histórica estrella roja de cinco puntas, síntesis emblemática de las aspiraciones, de la civilización y de los trabajadores automotrices, quienes aparecen en primer plano mostrando claramente los rasgos de un proletariado plurirracial: Negros, blancos, hispanos y asiáticos. El muralista mexicano, siguió los pasos de los grandes artistas que en la propia obra plástica cuestionaron a sus mecenas: Miguel Angel dotó de genitales generosos a los personajes bíblicos, no obstante la censura papal; por su parte Velázquez con sus "Meninas" ridiculizó la vida cortesana.[16]

15 Para el estudio de la crisis del fordismo, así como las alternativas que el capital diseña para resolver definitivamente la embestida contra los trabajadores, véase: Coriat, B. ***El taller y el robot***, S. XXI, México, 1992, y ***Pensar al revés***, S. XXI, México, 1992. Hirsch, J., ***Fordismo y posfordismo. La crisis social actual y sus consecuencias*** y Holloway, J., ***La Osa Mayor: posfordismo y lucha de clases***, en Bonefeld W. y Holloway J., ***¿Un Nuevo Estado? Debate sobre la reestructuración del Estado y el Capital***, Ed. Cambio XXI, México, 1994.

16 Conviene señalar que en el contexto de los años treinta, la estrella aparecía claramente como uno de los emblemas de la Revolución de Octubre; no

El mexicano, como Gramsci en el momento del apogeo del fordismo, explicó plásticamente lo que el tiempo vendría a confirmar: el fordismo fue un instrumento pasajero de la política histórica del poder capitalista que entonces como ahora niega y cancela la democracia de los trabajadores. Por ello, nunca fueron consultados para decidir el desplazamiento masivo de importantes sectores de la industria automotriz a la franja fronteriza mexicana y ya instaladas en México las corporaciones tampoco se preocupan por los desajustes que ocurren fuera de la fábrica, urbanos, sociales, ambientales, etc., pues la mirada de capataces y magnates que plasmó vivamente Rivera, es la misma que hoy vigila la implantación del despotismo industrial fronterizo, enemigo declarado de las prácticas democráticas de los trabajadores. Las ideas de Gramsci a propósito de la recuperación de la sociedad civil, rescatada por y para los trabajadores y ciudadanos[17] es hoy plenamente vigente, pues el capitalismo ha conformado sus rasgos despóticos, no sólo en su forma imperialista, sino también en contra de los trabajadores de su país. Por ello, la otra cara de la destrucción urbana en Detroit es el caos originado a raíz del establecimiento de las plantas automotrices fronterizas, tablas de salvación de las corporaciones que han visto naufragar el idílico fordismo y que ahora mediante programas de reconversión o productivismo, luchan contra el descenso de sus ganacias, poniendo en el centro sus objetivos políticos y sociales, así como la desarticulación de todas las formas de organización defensoras de los intereses del trabajo.

---

obstante, los Ford respetaron la voluntad y el genio del artista. Rockefeller, por el contrario, no pudo soportar la figura de Lenin contenida en los murales de Diego en Nueva York; por ello cometió el acto de barbarie que significó ordenar la destrucción de los magníficos frescos de Rivera. Cfr. The Detroit Institute of Arts. ***The Detroit Industry Frescoes***, by Diego Rivera, Detroit, Mi., 1994.

[17] Cerroni, U., "Gramsci y la superación de la separación entre sociedad y Estado", en A. V., ***Gramsci y el marxismo***, Ed. Proteo, Buenos Aires, 1965. Cerroni U., ***Teoría política y socialismo***, Ed. Era, México, 1976, ***"Gramsci y la teoría política del socialismo"***, pp. 135-167.

¿Habrá un lugar para el socialismo en el siglo XXI?

¿Habrá un lugar para el socialismo en el siglo XXI?

Víctor Alarcón Olguín *

Cuando los libros de historia que sean escritos en el futuro se detengan en los capítulos relacionados con los años que nos ha tocado en suerte vivir, algunos sin duda experimentarán cierto asombro o al menos un aguijón de curiosidad por saber más acerca de lo que fue la caída del socialismo.

¿Deja algo de positivo el socialismo en nuestras mentes y naciones? ¿Su abandono será total hasta un punto en que será sólo legado para unos cuantos ancianos que, recluidos en pequeños "ghettos", conservarán los libros y ropajes de una religión otrora fastuosa? ¿Qué podría revertir un destino que en este momento parece irremontable? ¿Conviene desear realmente que así suceda?

Estas preguntas que se agolpan remiten a considerar varios de los puntos abordados por una serie de autores que han tocado el problema del socialismo y su futuro inmediato en tanto proyecto económico-político. Asímismo, conviene apuntar algunas reflexiones en torno a la experiencia socialista latinoamericana para así poder establecer si en nuestra región estamos inmersos

* Departamento de Estudios Políticos, Centro de Investigación y Docencia Económicas, A.C., CIDE.

dentro de esta suerte de reconversión ideológica que se traza en el mundo o, para nuestra sorpresa, quizá sea uno de los enclaves donde el socialismo pretenderá desplegar sus últimas batallas frontales en contra del capitalismo liberal de mercado.

El derrumbe de la versión marxista-leninista del socialismo que ha sucedido en Europa del Este no sólo significa la permanencia aparentemente triunfante de un modelo económico basado en la dinámica liberal competitiva del mercado, sino que también ha significado la caída del orden político internacional cuyo nacimiento se consolida a mediados de este siglo con las negociaciones derivadas de la Conferencia de Yalta (1945), mismas que colocaron en un papel de potencia preeminente a la URSS y de cara a Estados Unidos. Merced a este arreglo, durante varios decenios se objetivó una división ligada al elemento económico y que adicionalmente tuvo un rostro ideológico-cultural que aísla de la realidad cotidiana del mundo occidental a pueblos enteros.

Nuestro cuadro se presenta como una explosión sin aparente control. El realismo económico asestó un golpe contundente a la voluntad misma de los cambios. No cabe duda que el proceso formalmente iniciado "en la superficie" con el ascenso de Mijail Gorbachov y la "perestroika" a mediados de los años ochenta, marca la culminación de un ciclo histórico-ideológico de dimensiones planetarias: la predominancia del socialismo como proyecto de sociedad mundial. ¿Pero cuál socialismo? si nos repetimos la aguda pregunta de Norberto Bobbio.

En este último aspecto, la idea del socialismo ha tenido un curso disímbolo en diversas partes del orbe. Como bien lo advirtió José Guilherme Merquior:

> "Son dos las grandes definiciones del socialismo [...] Una de ellas, de un significado noble, es la autodefinición filosófica, realizada por los grandes maestros y según la cual el socialismo es, en último análisis, una preocupación radical por la justicia y la igualdad social, con una vocación emancipacionista, [...] Esta es seguramente, y sigue siendo, la autodefinición ético-filosófica del socialismo.
>
> La otra gran definición [..] es sobria, empírica, neutral y que

entiende por socialismo el control centralizado de la economía. Esta es la definición factual".[1]

En una dimensión crítica, el socialismo se mostró incapaz de imponer una lógica de producción y uso retributivo verdaderamente alternativos al modelo industrial del capitalismo. ¿Cómo hacerlo si ambos sistemas dependen de una misma raíz tecnológica? De alguna forma, ello rápidamente desdibujó sus valores primigenios. Algunos dicen que el fracaso del socialismo se da porque la humanidad no estaba preparada para el mismo. Quizá sea cierto en algún aspecto, pero entonces cabría preguntarse por qué su causa fue abrazada en casi tres cuartas partes del mundo.

Efectivamente, tal y como lo han dignosticado Alexander King y Bertrand Schneider, el socialismo significó material y conceptualmente un reto verdadero, un paradigma de primera gran revolución integral alternativa a un modelo de mundo que se ha seguido durante más de quinientos años. Vivimos pues en los restos de un poderoso interregno histórico que ha sido definido por estos autores como la "Gran Transición".[2]

Muchos podrían asumir que las experiencias europeo-orientales se alejaron de la acepción ético-normativa del socialismo, y que a partir de allí se podría reconocer un esfuerzo por sistematizar estrategias capaces de "resistir" la profunda conversión colectiva de las sociedades hacia el credo liberal-democrático.

Pero esta obsesión defensiva que se intenta esbozar desde sectores muy diversos en aras de mantener un ideal socialista inmaculado dista de asumirse precisamente en este primer plano ético y, muy por el contrario, se mantiene como bandera política cuya lógica resulta impracticable no por los principios mismos, sino por la incapacidad técnica de quienes pretenden seguir defendiéndolo, de quienes no pueden abandonar a la nodriza de un estado centralmente burocratizado, y en tanto lo interpretan como el único medio legal y coercitivo con el cual se puede aplicar

1 ***Merquior entre los ideólogos vigentes***. (Entrevista de Gerardo Ochoa Sandy a José Guilherme Merquior), en El Nacional, México, 14 de octubre de 1991, pp.9-10 y 15 de octubre de 1991, p.12.

2 King, Alexander y Schneider, Bertrand: ***La primera revolución mundial. Informe del Consejo al Club de Roma***. México, Fondo de Cultura Económica, 1991, pp.17 y ss.

un criterio de regulación al mercado.[3]

Si el socialismo fuera capaz de retener su componente ético, así como abandonar su ambición cientificista, excluyente y normativa, ¿podríamos reconocerlo aún como un esfuerzo de construcción cuya tendencia vaya al terreno de asumirlo como una especie de "utopía racional"? Si tal pregunta tiene una leve afirmación como respuesta, se deberán recoger al menos tres parámetros sobre los cuales coloquemos cierto nivel de expectativas futuras para el desarrollo del socialismo con cierto potencial propositivo: derechos, democracia y modernidad.[4]

Los regímenes del Este en cierta medida eran "sociedades-ficción", en tanto que su base constitutiva desarrolló un concepto alterno de modernidad en donde su noción de progreso no se tradujo en reducir la explotación física del hombre. Así, su base de justicia de ningún momento pudo trascender al plano de garantizar un cúmulo de libertades formales, entre ellas la democracia en cuanto método electivo y de renovación participativa dentro de las organizaciones políticas o las empresas. Como ha sido indicado por Elmar Altvater, el legado de este modelo socialista nos define un proyecto que en aras de pervivir como potencia militar hegemónica, utilizó la tecnología en todo menos en procurar niveles consolidados de bienestar material y de eficacia política.[5] De esa manera, se desvió la legitimidad que fundamentaba al propósito del socialismo: reducir las diferencias de todo tipo entre los individuos.

De alguna manera, podría decirse que el socialismo fue petrificado en su propio desarrollo. Ahora bien, esta sería una vana defensa estéril que no podría eliminar cada una de las críticas por las cuales el socialismo a la Marx-Lenin-Stalin debe ser recluido a un largo período de abandono dentro de las memorias colectivas. Pero ello no omite advertir el peligroso sustituto que

[3] Para una crítica contundente sobre el punto, remito a los trabajos de Janos Kornai, ***Contradictions and Dilemmas. Studies on the Socialist Economy and Society***, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1986, pp.124 y ss; y ***Vision and reality. Market and State. Contradictions and Dilemmas revisited***. New York, Routlegde, 1990, pp. 214 y ss.

[4] Coincidimos aquí con Agnes Heller, ***Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?***. Barcelona. Península, 1991, pp.119 y ss.

[5] Intervención de Elmar Altvater en el foro "El ideal socialista en un mundo de transición", México, CIDE, 8 de mayo de 1991. (versión estenográfica).

aflora de esos asombros ideológicos: el neofascismo y el racismo xenofóbico que, junto con los reagrupamientos económicos mundiales, han abierto una "era de incertidumbre" quizá más drástica a la que John K. Galbraith visualizó en los años inmediatos a la segunda postguerra.

Si bien entramos a una etapa de reconstrucción, ella no puede excluír ni proteger. De otra manera, la humanidad seguirá encerrada en sus "reservaciones" morales que nos separan de la posibilidad de concretar una "sociedad-mundo" con justicia y equidad distributivas no sólo en el bienestar material, sino también en el acceso al conocimiento. Este sería en efecto, una de las vías concretas en las cuales podría verificarse, sin violencia ni despojo, el "cambio de poder" que nos ha sido advertido por Alvin Toffler.[6]

Si el hombre no es capaz de domeñar su instinto autodestructivo, de poco sirve construir proyectos ético-políticos que reduzcan las capacidades nucleares. Aun erradicándolas por completo, persistirían los sentimientos básicos que exigirán un modelo de dominación entre los hombres y de éstos hacia el entorno ambiental. Así, uno de los esfuerzos no privativos de este ideal socialista que ha sido puesto en revisión es precisamente la veta de racionalidad práctica que se tiene en el comportamiento humano, misma que gente como Jürgen Habermas sintetiza como la demanda por mejorar la calidad de educación.

Un individuo que no sea capaz de valerse por sí mismo no es "apto" para intentar vivir en sociedad. Por ello, el socialismo formaba parte de este acervo que la Ilustración y la modernidad habían diseñado: Obtener una libertad y soberanía en tanto sujetos, para de ahí reconocer la meta común que se persigue con las sociedades. El error del socialismo "real" fue confundir identidad con homogeneidad. El lenguaje ideológico que se pretendió acuñar nos colocó en una noción irrefutable de mundo vital y de civilización distorsionados.[7]

Ahora bien, ¿qué podemos argumentar en torno a la sobreviviencia de este socialismo de "fin de siglo", tal y como acertadamente lo ha denominado Martín Jay? En primer lugar,

[6] Toffler, Alvin, ***Cambio de poder. Conocimiento, bienestar y violencia en el umbral del siglo XXI***, Barcelona, Plaza & Janés, 1990.

[7] Habermas, Jürgen: "¿Qué significa hoy en el socialismo?", en Política (suplemento de El Nacional), México, no.116, 25 de julio de 1991, pp.10-15.

su "derrumbe" en cuanto a mantenerse como una suerte de proyecto imperial y totalizador del pensamiento, no evita que las bases de su crítica hacia la injusticia, la explotación, la intolerancia, la falta de libertades y de democracia, no sigan siendo parte de un legado propio, o de que éste pudiera alimentar proyectos menos rígidos de corte liberal-social o liberal-democrático. Toda sociedad para subsistir necesita de consensos básicos sin que por ello se cancele una necesidad pluralista. De lo contrario, ésto no sería más que una demostración retórica de la intransigencia de la que nos habla Albert O. Hirschman, en donde el discurso del socialismo también cayó en cuanto intentó mostrarse como una opción única y excluyente.[8]

Los riesgos del capitalismo siguen siendo reales y nos han llevado a una civilización del desperdicio, de destrucción sobre nuestra ecología. Pero con "eliminar" éticamente al enemigo no resolveremos ése ni cualquier otro problema. Este también es el riesgo "totalitario" en el cual -y ya lo ha prevenido nada menos que Octavio Paz- pueden caer los fanáticos ortodoxos del capitalismo liberal. La transformación de las mentalidades camina en forma más lenta.[9]

En este sentido, pienso que el abandono del socialismo no debe ser ponderado en términos absolutos. En sus orígenes, el socialismo en sus variantes no-marxistas (Saint-Simon, Proudhon, Lasalle, Bernstein, et. al.), facilitó que pudiéramos pensar en intentar hacer vida en plural. Ese fue el principio romántico decimonónico que se olvidó de fomentar la idea de "vida digna", para en cambio ser brutalmente repelida en nuestro siglo, por la obstinación de imponer la lucha de clases o la dictadura del proletariado como medios para superar las contradicciones y realizar el espíritu de la Revolución. Fue un cheque en blanco cuya factura se pagó muy caro por generaciones enteras. El resultado es que la historia nos demuestra que el hombre necesita ser arrojado una y otra vez a la tierra para que cobre conciencia

8 Hirschman, Albert O., ***Retóricas de la intransigencia***, México, Fondo de Cultura Económica, 1991. Vid. su capítulo "Más allá de la intransigencia", pp.183-189.

9 "Un mexicano ante la Unión Soviética". (Entrevista de Eugeni Umerenkov a Octavio Paz). Parte III: "Tradición y cambio, imperio y democracia", en La Jornada, México, 11 de octubre de 1991, pp. 1-15.

de su finitud y sus pobrezas éticas. El pasado socialista no marxiano deberá ser retomado a profundidad.[10]

Si algo queda de un socialismo desprovisto de aura religiosa, es que pudiera seguir siendo un instrumento capaz de moderar ciertos sentimientos de ambición. El socialismo, recordemos, es tan sólo una de las formas posibles de ver el mundo. Y con esto quiero tocar brevemente la idea de cómo nos llega esta crisis del socialismo. América Latina se halla en un cruce de caminos, donde mantenemos formas centenarias de organizarnos en colectivo. La modernidad nos ha tocado sí, pero también ha dejado intactos ciertos instrumentos de sociabilidad en los cuales se incuba buena parte de nuestra permanencia como cultura.

A diferencia de las experiencias social-demócratas europeas, la izquierda latinoamericana ha comulgado de una u otra forma, con toda aspiración revolucionaria que pretendió imitar y revivir bajo figuras propias el incontenible avance del socialismo. Desde el populismo de los treinta hasta llegar a las experiencias del castrismo y el sandinismo, todas estas experiencias intentaron sintetizar una suerte de fe insular que nos permitiría romper con el coloniaje y el imperialismo económico de la dependencia.

Sin embargo, el problema del subdesarrollo no se convirtió en una meta a superar, sino que se elevó a justificación de orgullo mal entendido. De esa manera, importamos también el discurso de la penuria con que nuestras izquierdas avalaron todos estos años de divagante y nada práctica acción económico-política dentro de nuestro continente. Es lo que en otro lugar llamé la experiencia del "marxismo ventrílocuo" que esperaba a una nación providencial como impulsora en cadena de los cambios a lo largo del continente.[11]

La crisis del socialismo en América Latina debe reconocer seriamente la evidencia del agotamiento de un sujeto revolucionario en el cual podía sostenerse su viejo discurso. Partidos políticos, las universidades o los sindicatos recogieron en diversos momentos la responsabilidad material de encarnar a

[10] Jay, Martín, ***Socialismo fin de siècle***, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990, pp.9-23.

[11] Alarcón Olguín, Víctor, "Latinoamérica: ¿renacimiento o decadencia?", en Política (suplemento de El Nacional), México, No. 100, 4 de abril de 1991, pp. 6-7.

dicho protagonista, pero se olvidó recomendar que éstos debían vivir su propia realidad interna en términos democráticos y creativos. Cierto es que parece ya percibirse la dimensión económico-política en que se mueve nuestra conciencia histórica presente, pero al mismo tiempo dicha situación no ha motivado a un cambio cualitativo en el discurso y ambiciones que una izquierda no-marxista en América Latina pudiera generar.[12]

Para terminar, sólo quisiera retomar una idea que me parece central en torno a este poblema sobre el futuro del socialismo, porque creo que si lo tiene, con todo y sus defectos "realmente existentes": La transición irrestricta a una economía de mercado no garantiza eliminar de tajo discontinuidades y asimetrías financieras, ni otras de otro tipo comercial o productivas. Nuestros países y todos aquellos pertenecientes a la esfera del "Sur" -otra denominación del mítico y ahora asesinado "Tercer Mundo"- debemos obligarnos a seguir pugnando por un acceso al desarrollo en un sentido no marginal-periférico.

Los riesgos de cualquier coyuntura o modelo histórico es que no sepamos aprender de los errores cometidos. Del lado de la izquierda, el socialismo no tendrá perspectivas si se obstina en acceder a la historia por una puerta falsa de pugnas y terrorismos ideológicos. Si éste es viable, lo será por su lucha en favor de la equidad cotidiana que nos hable de un progreso que no nos pida cualquier precio para arribar a un crecimiento armónico y cualitativo.

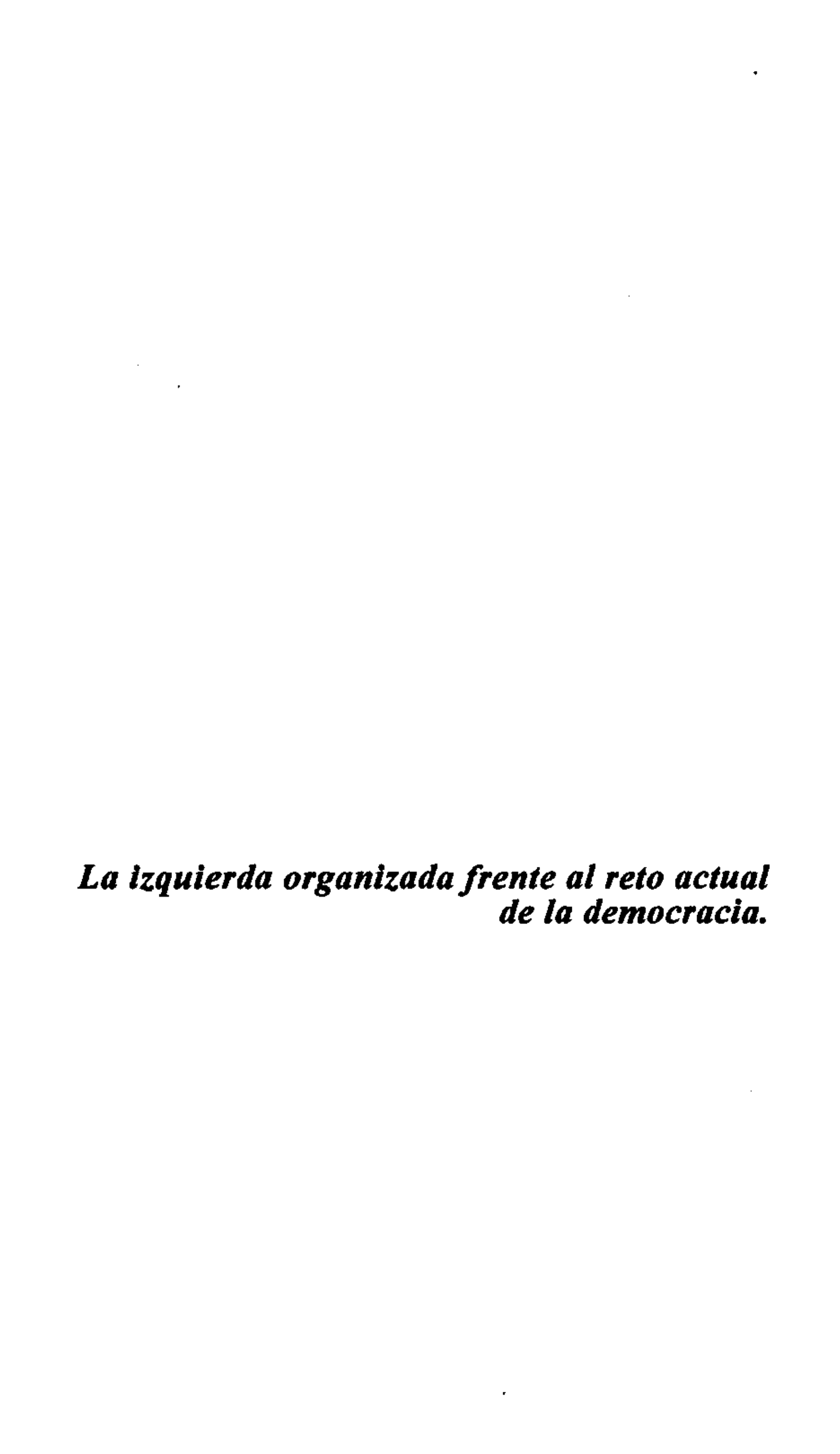
Lo que debe morir del socialismo, siguiendo aquí a Václav Havel, es esa vocación de falso suplicio que nos lleve a detener la historia en aras de nuestra propia trascendencia parcial. A vivir la vida como verdad, por más irrepetible que sea.[13] Si partiéramos de esa actitud, quizá el socialismo se atisbará en el horizonte como un instrumento más que contribuya en la defensa de los derechos a la libertad y de elección que se han perseguido desde el siempre inacabado proyecto de la civilización democrática.

El problema de ver al socialismo como "mal indeseable" no se

[12] Una de las primeras aportaciones a este debate es el excelente trabajo de Jesús Rodríguez Elizondo, "La crisis de las izquierdas en América Latina", Caracas, ICI-Nueva Sociedad, 1990.

[13] Havel, Václav, ***La responsabilidad como destino***, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, pp.87.

resolverá eliminando naciones del mapa; éste inexorablemente comenzará cuando los hombres alguna vez intenten aprender a usar el "nosotros" sin una mentalidad excluyente. El siglo XXI quizá sea más generoso y pueda permitir un clima donde convivan la democracia, la libertad y el socialismo.



La izquierda organizada frente al reto actual de la democracia.



La izquierda organizada frente al reto actual de la democracia.

***Rafael Farfán* ***

"Es necesario, y de un modo intenso, poner toda la atención en el presente tal como es, tal como se nos muestra, si se quiere transformación."
Antonio Gramsci

I.

Es casi materia de sentido común constatar que el mundo de hoy es completamente diferente al mundo que muchos conocimos y vivimos hace quince o veinte años. Cambios profundos han modificado desde hace tiempo las estructuras culturales y socioeconómicas de los países desarrollados occidentales al extremo de que han hecho posible el surgimiento de un nuevo tipo de sociedad, la llamada "sociedad postindustrial". También como parte de esos cambios se puede verificar la crisis del modelo de desarrollo de esas sociedades basado en el Estado de Bienestar, abriendo la puerta esta crisis a una contraofensiva liberal-conservadora defensora de un proyecto de sociedad basado en el mercado y en la exaltación de las virtudes y ventajas del individualismo posesivo.

Sin embargo son sobre todo los cambios políticos que han tenido lugar desde el invierno de 1989 en los antiguos países del

* Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco.

socialismo real de Europa oriental, los que han contribuido a cambiar de forma radical el rostro geopolítico del mundo actual. En el lapso de unos meses fuimos testigos mudos de algo que durante mucho tiempo se pensó que era algo imposible, la caída del muro de Berlín. Como ahora sabemos, esto fue sólo el inicio de muchas otras transformaciones que encadenarían a los países del Este en un ciclo de cambios políticos profundos que llegan hasta las raíz de sus estructuras, replanteando así el tipo de modelo de desarrollo que habían seguido hasta ahora. Una decidida voluntad de abandonar el proyecto de una economía estatal-planificada caracteriza la orientación de estos cambios, para poner en su lugar economías típicamente occidentales basadas en el mercado. Pero es sobre todo el reclamo social por la democracia lo que marca el signo político de estos cambios. En efecto, en medio de las voces de todos estos pueblos que han recuperado -para bien y para mal- las riendas de su historia, se logra escuchar un sólo gran reclamo político que unifica sus voces: el reclamo por la democracia. Pero es importante precisar que la democracia que reclaman, es la democracia liberal-representativa, para la que es necesario contar con un conjunto mínimo de condiciones para hacerla efectiva. Al no contar siempre con estas condiciones, como lo es un real sistema de partidos y la formación de una cultura política centrada en la participación electoral, cabe preguntarse hasta qué punto estos pueblos del antiguo bloque socialista no han caído en la ilusión de que economía de mercado más democracia liberal representativa les devolvería una libertad que de manera inmediata los llevaría a reproducir y obtener las ventajas de las sociedades occidentales desarrolladas. Ventajas que muchas de ellas están fijadas en el modelo de vida consumista de Occidente. Quizás es la desilusión producida por los efectos de la libertad política recién conquistada lo que ha hundido a estos pueblos en graves crisis como las que ahora viven, pues se han dado cuenta que la libertad no conlleva de manera mágica inmediata los efectos que esperaban obtener y sí por el contrario consecuencias negativas que hasta ahora no habían vivido, tales como el desempleo, la pobreza y la falta de oportunidades para mejorar. En todo caso pienso que esto no debe ser tomado como una lección contraria a la democracia sino más bien como un llamado de atención sobre los riesgos y responsabilidades que implica el ejercicio de la libertad política.

Pero Europa del Este no ha sido el único lugar del mundo actual donde han tenido lugar cambios políticos importantes. A pesar de no ser tan dramáticos y vertiginosos como los ahí ocurridos, en América Latina desde hace algunos años también vienen ocurriendo transformaciones importantes que apuntan a un cambio radical en las estructuras socioeconómicas de esta región del mundo. Ahora bien también en medio de estos cambios la recuperación y consolidación de la democracia aparece como un objetivo sustancial a conquistar. Esto es lo que ha hecho posible hablar de procesos de transición y consolidación de la democracia en América-latina, como procesos que cierran por ahora un ciclo político anterior caracterizado por dictaduras militares o gobiernos burocrático-autoritarios que se implantaron a costa de la supresión de la democracia. No sorprende entonces que al igual que en Europa del Este, en América Latina también irrumpe con una fuerza incontenible un reclamo social fundamental: el reclamo por la democracia. Y nuevamente la democracia que así se reclama es la consolidación de la democracia liberal-representativa con todo lo que ella implica.

II.

Pienso que reconocer y constatar todo lo anterior no es un problema. El problema empieza cuando esta constatación se hace desde una posición de izquierda que todavía quiere ser marxista. La figura teórica y política que preside este evento obliga todavía mas asumir este reto, por lo cual hace más difícil reconocer y asumir lo innegable. Por lo tanto, pienso que una de las grandes preguntas que la izquierda marxista actual esta obligada a hacerse es la siguiente, ¿cómo es posible seguir siendo marxista en la teoría y en la práctica teniendo frente a sí los cambios que han tenido lugar en el mundo en los últimos años y en especial los que llevaron al hundimiento del "socialismo real"? Por ello entonces ¿cómo y en qué sentido debe transformarse el marxismo, para que logre estar a la altura de los retos que plantean los actuales cambios políticos, logrando así hacer suyo el gran reclamo social que hoy se hace por la democracia? En suma, la cuestión que ahora está en juego para una posición de izquierda marxista es la actualización de sus formas de reflexión y de acción para que así empiece a mostrar que está dispuesta a cambiar para ponerse

a la altura de los retos que le plantean los cambios políticos de hoy.

Como parte de las tareas concretas que implican estos cambios en la izquierda actual, pienso que ella se enfrenta a un doble reto que no es nada fácil de resolver. El primero consiste en aceptar y conciliarse con la idea de que la transformación que debe llevar a cabo supone abandonar gran parte de lo que el marxismo ha sido en su historia para convertirse en algo quizás distinto. Mucho de esta clase de transformación se ha llevado a cabo desde hace algunos años por parte de algunos postmarxistas, pienso en el caso concreto de la izquierda socialdemócrata europea. Es necesario continuar este proceso de cambio, llevándolo hasta donde así lo exija la realidad social y política. Por ejemplo, es preciso que una izquierda marxista inteligente asuma que el hundimiento del "socialismo real" es el fracaso real de un cierto tipo de marxismo que fue el marxismo hegemónico no sólo en Europa del Este sino también en Europa occidental e incluso en América Latina . Me refiero al marxismo soviético, en el que se mantienen muchas de las contradicciones y suposiciones principales de la teoría fundada por Marx y Lenin. Luego el fracaso del socialismo real no debe ser pensado como resultado de la distorsión de la esencia del marxismo, sino más bien como resultado en gran parte de muchas de las contradicciones y límites que soporta el propio marxismo en su interior. Hace tiempo que Althusser nos invitaba a pensar esta teoría como "finita y limitada". Me parece que ahora es preciso radicalizar más todavía este diagnóstico y reconocer que es necesario abandonar y superar muchos de los conceptos y suposiciones fundamentales del marxismo o de lo contrario seguirá siendo algo anacrónico, es decir, un discurso ajeno a nuestro tiempo. Por ejemplo, su concepción de la política y el Estado en la sociedad capitalista y como corolario de ambos, su concepción de la democracia formal como mera fachada que oculta el real dominio de una clase, la clase burguesa.

Ahora bien tampoco se puede dejar de reconocer que marxistas de la talla de Gramsci en su momento asumieron el reto de actualizar el marxismo de acuerdo a las exigencias que le planteaban una realidad nacional y teniendo tras de sí la experiencia de un fracaso político. Gracias a figuras de esta clase el marxismo evolucionó más allá del punto límite de su nacimiento para asumir otras formas de ser y de pensar. Por ello las

contribuciones de Gramsci marcan puntos de no retorno que se encuentran condensadas en conceptos que hoy son de uso común no solo por los propios marxistas sino también por las ciencias sociales. Me refiero a conceptos como los de "hegemonía", "consenso", "revolución pasiva", "intelectual orgánico", "bloque histórico", entre los destacables.

Mas sin embargo también sabemos que figuras como Gramsci son más bien la excepción y no la regla en la historia reciente del marxismo. Y con esto me refiero no tanto a su genialidad intelectual como a la voluntad ética que él representa de estar dispuesto a cambiar bajo los imperativos de una realidad y así estar a la altura de los retos que ella plantea. En todo caso gracias en gran parte a la creatividad abierta por Gramsci, Italia es país de Europa en donde se encuentra una larga y rica tradición de discusión intelectual marxista, en la que aparece como una constante la voluntad de la actualización y confrontación con la realidad nacional. Quizás en este sentido puede entenderse el cambio reciente que experimentó el Partido Comunista Italiano, no sin desgarraduras y luchas internas. Este cambio me recuerda el segundo gran reto que hoy debe enfrentar un marxismo dispuesto a transformarse.

Bajo este segundo gran reto me refiero a la necesidad de reconocer y asumir el actual reclamo social por la democracia. Aceptar esto implica, para empezar, tener que reconocer que la historia no ha marchado en el sentido que se esperaba y que por el contrario ella ha desembocado en una realidad contraria a lo que al menos teóricamente se pensaba. Es decir no se ha producido la cancelación total del capitalismo y con ello a la desaparición de su régimen político, la llamada democracia formal. Esto significa tener que aceptar la gran revalorización social que recientemente se ha hecho de esta democracia formal. Por ende, si una izquierda está dispuesta a reconocer y aceptar esta revalorización social de la democracia, ello implica que debe terminar de una vez y para siempre con el viejo conflicto que ella fundó entre democracia formal y democracia social. Debe aceptar entonces que hoy la democracia procedimental es el punto de partida para lograr consolidar un régimen social democrático. En suma, debe empezar por asumir el consenso social que hoy existe en relación al valor fundamental que representa la democracia fundada en las libertades políticas, así como las condiciones

mínimas que la hacen posible, como ser estado de derecho, sistema efectivo de partidos y respeto al ejercicio pleno de las libertades políticas.

III.

Me parece que sobre este punto la izquierda organizada ha evolucionado lo suficiente como para reconocer y asumir este reclamo social por la democracia. Si bien esta evolución ha transitado por un camino que a muchos marxistas no les gusta, en el sentido de un cada vez mayor predominio de posiciones v reflexiones socialdemócratas. Algo de lo que incluso América Latina ha escapado, pues aquí también la democracia se ha convertido en un referente fundamental de la izquierda partidaria. Pienso entonces que ya no es del reconocimiento de la importancia de la democracia de donde pueden venir los problemas para esta izquierda, sino más bien de la manera en que ha hecho suyo el reclamo socialdemocrático. Sobre este punto quiero detenerme un poco.

Como lo explica Norbert Lechner en un interesante ensayo,[1] durante la década de los sesenta el tema central del debate político-intelectual en América Latina es la *revolución.* Alrededor de ella giran las preocupaciones teóricas y políticas y es el referente esencial de aquellas teorías basadas en el tema de la dependencia, el colonialismo y el subdesarrollo. Sin embargo hacia los años 80 el panorama cambia y ahora el tema central de discusión es la *democracia.* Pero ¿cómo ingresa la democracia a la reflexión político intelectual? Como el mismo Lechner lo explica, el ingreso de este tema está presidido por las crueles experiencias que dejan a su paso los gobiernos militares autoritarios. Es decir, en un primer momento la democracia ingresa de manera coyuntural y sólo al paso del tiempo adquirirá los contornos de un valor social fundamental y no solamente estratégico.

El reconocimiento de la importancia de la democracia liberal representativa por parte de la izquierda organizada en Latinoamérica, en realidad sólo fue el comienzo de la aceptación y revalorización de muchos otros temas y objetos que antes había

[1] Lechner, Norbert, ***De la revolución a la democracia***, *sociológica* no. 2, México, otoño 1986.

ignorado o despreciado. Pero lo que me parece más destacable de estos cambios es la distinta forma con la que esta izquierda empieza a concebir la política, principalmente en países como Chile. Me refiero con ello al proceso de secularización a que fue sometida, con la intención de despojarla de su aspecto religioso-fundamentalista. En su lugar se apostó por una cultura política basada en la participación, en la discusión, la tolerancia y la concertación. Valores pues que buscan instaurar una vida social fincada en la normalidad y estabilidad de las conductas y las acciones. Como lo escribe Lechner:

"Serán las experiencias concretas de violencia y miedo, de miseria y solidaridad, las que hacen el sentido de la democratización y del socialismo."[2]

¿Qué clase de consecuencias implicó para la izquierda latinoaméricana el reconocimiento de la importancia de la democracia representativa? Implicó sobre todo un cambio radical en sus ideales y sobre todo una perdida de proyecto político propio. Me explico.

IV.

Como lo dice Ángel Flisfisch,[3] la revalorización de la democracia por parte de la izquierda organizada supuso un cambio en sus ideales como consecuencia del fracaso repetido de sus acciones estratégicas guiadas por un cierto tipo de ideales. En estas acciones los ideales eran definidos previamente y a ellos estaban supeditados los medios para conseguirlos. Sin embargo la persistencia de los fracasos y derrotas mostró la imposibilidad de lograr esos ideales iniciales, lo que obligó a la izquierda a realizar un ajuste entre lo deseable y lo posible. Así fue como revalorizó el tema de la democracia, que al principio lo inició bajo el influjo de un proceso adaptativo de ideales, meramente coyuntural, para convertirlo después en un objeto explícito de reflexión y de asunción. No obstante no se puede afirmar lo mismo

[2] Idem., p.37

[3] "¿Puede la izquierda cambiar de ideales?" en, *Zona Abierta* no.45, octubre-diciembre de 1987.

respecto a la posición que hoy mantiene la izquierda respecto al capitalismo.

En relación a este tema muestra una clara ambigüedad que pone en evidencia la ausencia de un proyecto político propio que logre darle una identidad. Por lo tanto, esto significa que la defensa y reivindicación de la democracia por parte de la izquierda puede ser asumido como un ideal del cual partir pero no como el ideal con el cual definir e identificar un proyecto político de izquierda. Es de esta ausencia de ideales claramente identificables de donde nace la crisis que hoy vive la izquierda, por lo menos en América Latina. Se trata de una crisis que ahora pone en juego la capacidad de la izquierda para asumir el reclamo social por la democracia como punto de partida de un proyecto politico, en el que logren conciliarse dos realidades que son fundamentales para los países latinoaméricanos: la conciliación de libertad e igualdad, es decir, el derecho a la participación política con justicia social.

Me parece que de esta crisis de proyecto político se desprenden dos peligros que acechan hoy a la izquierda y que son tendencias presentes en la consolidación de la democracia en América Latina. Dos peligros que denuncia y analiza bien Manuel Antonio Garretón para el caso de la transición chilena.[4]

El primer peligro consiste en hacer de la política un asunto técnico exclusivo de expertos y especialistas, preocupados más por los medios que por los fines, llegando inclusive a convertir los medios en fines en sí mismos. Este peligro esta presente en la secularización a la que ahora esta sometida la política, en la que cada vez más está ausente el logro de fines globales para sólo concentrarse en logros parciales y puntuales, como única forma de evaluar una política realista que se plantea conquistas factibles. La revaloración de la democracia ha implicado a los procedimientos y técnicas ligadas a ella, que pueden legar a convertirse en el dominio exclusivo de una nueva casta de expertos tecnócratas que fundamentan su privilegio en aquello que dicen representar. Para neutralizar este peligro es necesario otorgarle a la participación de la sociedad civil un sentido que vaya .más allá del mero acto de depositar un voto en una urna. Es preciso no restringir la participación política a la sola participación en los

[4] Garretón, Manuel Antonio, "La transición chilena: un corte de caja" en, *Nexos*, no.159, México, marzo de 1991.

procesos electorales. Esto me remite al segundo peligro que acecha a la izquierda actual.

Este peligro consiste en limitar la política democrática a la política institucional y muy en especial a la política representada por el sistema de partidos. Una política así entendida me parece que descansa en una concepción demasiado ideal sobre el real funcionamiento de la representación ejercida por los partidos políticos. De acuerdo a esta concepción ideal, los partidos políticos no serían más que una expresión delegada de la voluntad del pueblo y en este sentido velarían y defenderían sus intereses. Frente a esta tendencia también presente en los procesos de consolidación de la democracia en América Latina, que apunta a restringir la participación política a la participación electoral, caben dos posibilidades frente a las cuales tiene que decidir la izquierda organizada:

1.- La primera posibilidad se refiere a la constitución de la democracia como una democracia de lucha partidaria entre minorías políticas que se disputan el caudillaje del pueblo. De acuerdo a esta opción y como lo dice Kelsen, uno de los muchos teóricos actuales de este sentido de la democracia, ésta sólo puede estar fundada en un sistema de partidos.[5] Por ende, la libertad política de esta clase de democracia se reduce a "un mero hecho de sufragio".[6] Además, lo prioritario aquí es la libertad y no la igualdad. Esta clase de democracia es la que se asume como un método político vacío de contenido cuya finalidad es sólo elegir a los que habrán de gobernar, sin que exista ninguna posibilidad de intervenir en la discusión de los contenidos de las decisiones que se habrán de tomar. Como escribe Kelsen:

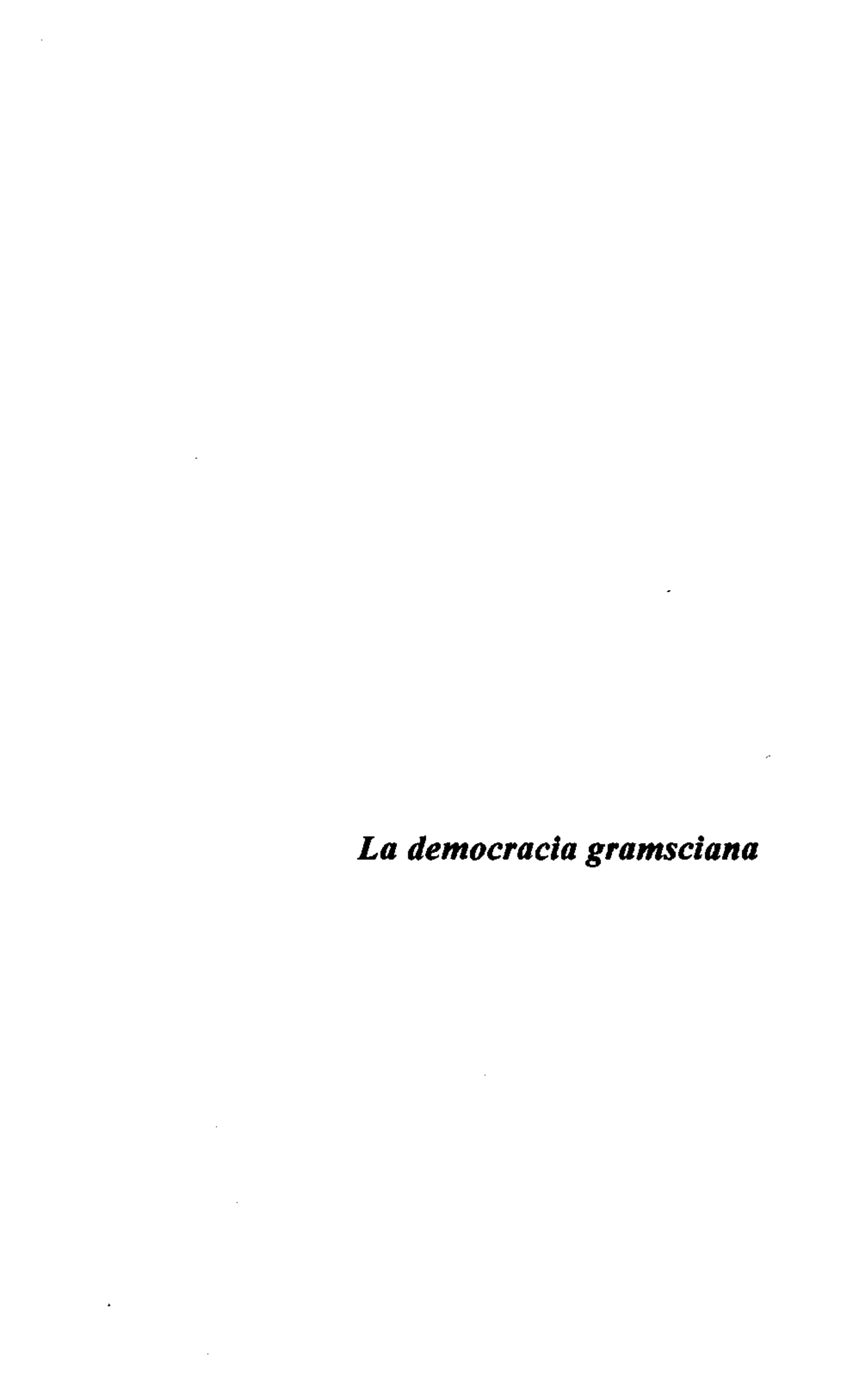
> "Mediante la elección dermocrática, el dirigente no sólo es designado por la colectividad social de los dirigidos, sino que también se alza entre ellos para elevarse a su rango de caudillo."[7]

Existe una prolongación directa entre este sentido de la democracia con la formación de la política como una esfera técnica especializada.

[5] Kelsen, Hans, ***Esencia y valor de la democracia***. Barcelona, Labor edit.,1977.
[6] Idem., p.47.
[7] Idem., p. 119

2.- La segunda posibilidad consiste en concebir a la democracia procedimental como punto de partida de un proceso más amplio de democratización social, lo cual no supone negar la necesidad de minorias políticas que gobiernen pero sí significa que ello no excluye la necesidad de ampliar la esfera de la participación política más allá de la esfera estatal y partidaria donde se han instalado como una necesidad esas minorías. Esto significa reconocer en el sistema de partidos una instancia más entre las varias posibles de organización y expresión de la voluntad popular. Pero supondría ante todo otorgarle una mayoría de edad a los individuos que forman la sociedad civil y así como ahora se les concede que han alcanzado la madurez suficiente para comprender la importancia de su voto, igualmente sería necesario reconocer y aceptar esta mayoría de edad para otras formas de intervención y participación social. La democracia así entendida podría convertirse en parte de los ideales de un proyecto político actual de izquierda. Pero sólo sería una parte, habría que agregar aquellos ideales cuya misión es rescatar y actualizar el viejo ideal marxista basado en la igualdad de los hombres. Ideales de este tipo podrían ser el sustento de un modelo original de desarrollo para las naciones latinoamericanas en el que por fin logran concliarse sin dificultad libertad y justicia. Quizás entonces seria posible empezar a hablar de un nuevo tipo de socialismo. Pero lo cierto es que por ahora sólo existen, como bien lo aclara el marxista Adam Prezeworski,[8] proyectos de humanización del capitalismo que ciertamente son efectivos en la disminución de la injusticia social pero que no deben ser confundidos con el socialismo.

[8] Prezeworski, Adam, "Intereses materiales, compromiso de clase y la transición al socialismo" en, Roemer, John R., (comp.), ***El marxismo:una perspectiva analítica***, México, FCE, 1989.



La democracia gramsciana

La democracia gramsciana

José María Martinelli *

Entre los hombres fueron diseminados dientes de dragón...

Antonio Gramsci

La cuestión sindical

Decía bien Gramsci, hacia 1919, que "El Partido Socialista y los sindicatos profesionales no pueden absorber a la totalidad de la clase trabajadora más que a través y a lo largo de una labor de años y aún de decenas de años".[1] Efectivamente, siendo organizaciones asociativas voluntarias sus objetivos son limitados, más amplios los partidarios, más restringidos los sindicales.

Sin embargo, no puede dejar de señalarse que a setenta y cinco años de formuladas estas ideas, en un contexto de auge de la clase

[1] Gramsci, Antonio, *Democracia Obrera* en **Consejos De Fábrica Y Estado De La Clase Obrera** -Versión al español de Guillermo Gaya Nicolau, de la revista *Ordine Nuovo*, Roma, 1919/1920-, Ediciones Roca, México, p. 21. También puede verse, Chihu Amparán, Aquiles, **Gramsci y un nuevo paradigma en la concepción de la política**, Texto y Contexto No.6, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 1991, p.133.-

* Profesor Titular, Departamento de Economía, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

obrera como lo fue el "bienio rojo" en Turín (1919-1920), su previsión central se cumple pero las decenas de años se siguen acumulando .. Lo que ocurre es que la recuperación histórica de un clásico no puede ser atemporal porque resulta abstracta. En la poética se pueden encontrar "verdades" que trascienden los tiempos porque el escritor o el poeta sueltan la imaginación y adelantan ideas brillantes que en la teoría hay que confrontar con los hechos para no derivar en teoricismo. Lo dicho no constituye ninguna misión social del artista, tanto que hasta puede ser inconsciente de lo que escribe o dice; hay artistas no comprometidos que "adelantan tiempos".

Otra idea que nos resulta de interés para contextualizarla actualmente es la que se refiere a "... los errores de la corriente sindicalista, corriente que no consiguió suplantar al Partido Socialista en la tarea de educar, para la revolución, a la clase trabajadora".[2] Vale decir que los sindicatos no absorben a toda la clase obrera ni la educan. Si esto era válido entonces, qué decir ahora cuando hay organizaciones laborales que ni su encomienda sindical cumplen. Previamente, Gramsci formula los límites político-organizativos del sindicalismo, señalando:

> El error del sindicalismo estriba en considerar como hecho permanente, como forma perenne del asocianismo el sindicato profesional en la forma y con las funciones actuales, impuestas y no propuestas, y que, por ende, no son susceptibles de poseer una línea de desarrollo constante y previsible. El sindicalismo, que se presentó como el iniciador de una tradición libertaria "espontaneísta", ha sido en verdad uno de los tantos camuflajes del espíritu jacobino y abstracto.[3]

Aquí, la idea clave se manifiesta en la incapacidad organizacional para modificar objetivos conforme los tiempos cambian; parece algo muy simple pero hay que contar que para la gente formada en un patrón ideológico representa un esfuerzo modificarlo, plantear variaciones. Se trata de un revolucionarismo conservador, aunque estos términos aparentemente resulten

[2] Gramsci, Antonio, *La Conquista Del Estado*, Op. Cit., p.28.-
[3] Ibid., p.28.-

antitéticos. En formulación gramsciana, se trataría de un proceso de revolución pasiva inverso; en este caso el desarrollo de la antítesis conservadora impide que la organización sindical arribe a la síntesis.

Ya se ha presentado el ámbito teórico, ahora corresponde chocar las ideas con la realidad y evaluar resultados. La experiencia que abordaremos es muy cara a nuestros sentimientos porque involucra a la Universidad y al Sindicato a los que pertenecemos: el 1 de Febrero de 1994 el Sindicato Independiente de Trabajadores de la Universidad Autónoma Metropolitana -SITUAM- estalló huelga por violaciones al Contrato Colectivo de Trabajo por parte de las autoridades de la Universidad, UAM, y por aumento de salarios. La movilización y participación sindicales fueron intensas, en mayor medida de trabajadores administrativos pero también con presencia significativa de académicos, tanto que la huelga duró cuarenta y seis días, lográndose reivindicaciones salariales y en prestaciones económicas, no así en las de carácter más político como era la propuesta de formar una Comisión Mixta que estudiase alternativas para integrar las becas y estímulos por productividad de los académicos al salario tabular. En su momento, realizamos una valoración de los logros y errores de esta huelga, a ella nos remitimos sin dejar de señalar que la evaluación por parte de las instancias sindicales fue pobre, casi nula. Sin teoría, sin reflexión y análisis no se avanza en la lucha social. Entonces, planteamos lo siguiente:

> Haber sorteado con éxito la huelga más larga de su historia y una de las más importantes que se haya realizado en los últimos años en el país, no garantiza al SITUAM un futuro sindical promisorio. En primer lugar, como se adelantó, la propia existencia del sindicalismo independiente es cuestionada desde el Estado, planteándose la necesidad de contar con organizaciones proclives a la concertación y encerradas en el puro gremialismo. Para poder enfrentar esta situación es necesario que el sindicato amplíe su participación en la UAM y revitalice su democracia interna.
>
> La cuestión de la productividad data de mucho tiempo atrás, es un punto que el Sindicato no ha podido encarar, tampoco en esta huelga; no va a ser posible mantener indefinidamente una actitud de

resistencia y bloqueo en este aspecto. Los trabajadores, con comprensible temor, relacionan todo lo concerniente a productividad con explotación y desempleo. El SITUAM debe formular una política de productividad desde la perspectiva e intereses de los trabajadores, y aquéllos deben coincidir con los de la Universidad, que no cabe identificar con las autoridades. Mejorar la calidad del trabajo y exigir mayor remuneración por ello deben ser las bases de esta política, desde luego, contando con la certeza de no perder ni un puesto de trabajo.

Lo alcanzado sólo se puede consolidar con trabajo y organización sindicales, promoviendo a los mejores compañeros/as para los cargos de representación y de dirección, dejando de lado amiguismos y componendas, erradicando lastres y vicios que expresan puntos de contacto con la política dominante. Elevar el nivel de formación hace al logro de una cultura política que compagine en los sindicalizados responsabilidad laboral y conciencia de sus derechos políticos y sindicales. La legitimidad ganada por el SITUAM obliga a cubrir estos objetivos. [4]

Nuestro énfasis en aquella oportunidad y actualmente sigue siendo la cuestión de la productividad y la organización política interna. Para considerar de conjunto la situación recordemos que el XVIII Congreso Ordinario del SITUAM adoptó una Resolución que asume desarrollar actividades tendientes a adoptar una política de productividad desde la óptica e intereses de los trabajadores. En la práctica, ¿qué se ha realizado para concretar el cumplimiento de dicha resolución? Nada, sencilla y lamentablemente nada. Resulta inconcebible que la propia materia de trabajo no sea discutida, analizada y defendida por los trabajadores, dejando un vacío que las autoridades van cubriendo de hecho, unilateralmente.

No se trata de plantear retóricamente: "La productividad es el credo de tecnócratas y neoliberales". Se trata de que si no se defienden las condiciones y calidad del trabajo no se puede luchar por una mejor calidad de vida, aunque se la desee. Apropiarse del contenido del trabajo es dignificarlo, para poder realizar esto hay

[4] Martinelli, José María, *La Huelga del SITUAM: Balance Afirmativo a la Distancia*, en ***Universitas*** No. 17, México, 1994, p.3.-

que tener conciencia y orgullo de trabajador, para ello se requiere una actitud que rebase el mero sindicalismo y también superar el sentimiento muy arraigado de que el puesto sindical es un instrumento de poder en sí mismo; esta concepción se afirma en una subjetividad permeada por una latencia de revancha cultural-social frente a las autoridades y la sociedad, que dificulta fijar objetivos políticos claros a la lucha sindical.[5] No reuniéndose orgánicamente las calidades de productor y ciudadano es muy difícil que se logre romper la dicotomía de ser revolucionario en el discurso y conservador en la práctica.

Las condiciones de masas

En el contexto de un artículo clásico del período consejista -*Dos Revoluciones*-, Gramsci plantea tres elementos configurantes de su visión sobre la democracia: 1) Iniciativa histórica de las masas; 2) Autonomía política; y, 3) Desarrollo industrial. La cuestión es cómo valorar dichos aspectos en un ambiente internacional de voto conservador de las masas, v.g.: a favor de Alberto Fujimori en Perú; por el PRI en México. ¿Pueden entenderse estos resultados como legitimantes de la democracia contemporánea? No cabe la descalificación simple o el argumento de que votan contra sus intereses, aunque esto último resulte más atendible. El análisis corresponde ubicarlo en el marco disociativo de los partidos políticos como expresión de la disociación-diferenciación de las clases sociales y el surgimiento de nuevas organizaciones,puntos sobre los que ya Gramsci había reflexionado con agudeza.[6] Lo que se da es una validación formal por parte de la gente frente a la mimetización de sus tradicionales referentes, mediando, por cierto, la caída del socialismo real y el cuestionamiento del marxismo como alternativa teórico-política.

El análisis se complejiza porque, por una parte, nos

[5] No obstante lo afirmado, hay que señalar que el SITUAM realiza una activa campaña de solidaridad con la lucha indígena en Chiapas. Esta correcta postura no se compagina con el retraso y temor de enfrentar una necesaria batalla por mejorar la calidad del trabajo en la UAM y que ello repercuta incrementando los salarios de los trabajadores. Se debe hacer lo más sin ignorar lo menos.

[6] Gramsci, Antonio, *El Partido Comunista*, Op. Cit. p. 133.-

encontramos frente a un transformismo sin recato de tradicionales partidos populistas, casos del peronismo en Argentina y del Partido Revolucionario Institucional (PRI) en México, que abrazan las banderas "neoliberales" sin siquiera consignarlo en sus plataformas políticas, lo que viola las reglas del propio juego liberal democrático[7], algo muy en boga que no causa sobresaltos a los guardianes del orden; por la otra, válido para México, la erosión del pacto social pluriclasista que legitimó a los gobiernos posrevolucionarios provoca el desmoronamiento del partido dominante, lo que no significa su desaparición en corto plazo, y a la vez, la existencia de una institucionalidad viciada cuyo recambio funcional se encuentra muy cuestionado, inclusive por los tradicionales sostenes y beneficiarios del régimen -burguesía financiera-industrial y burocracia sindical- que resienten duramente la merma de sus privilegios corporativos. Lo cierto es que estos partidos triunfan electoralmente, hasta con amplio margen de votos, provocándose una contradicción tensada entre un costoso reciclamiento político y una perspectiva de extinción-renovación partidaria a mediano plazo; situación generante de inestabilidad social, fragilidad política y altísimos costos económicos para los asalariados y sectores que subsisten con ingresos fijos, los más castigados en un panorama de crisis generalizada.

En el entorno político planteado es muy difícil suscribir la vigencia de los dos primeros elementos consignados por Gramsci. Y sin embargo no pueden dejarse de lado en la construcción de consensos reales de amplio espectro; de producirse este abandono, y es lo que está ocurriendo, la inacción de las masas las somete a los castigos sociales más duros ante el deterioro del Estado de bienestar. Aunque pareciera lo contrario, la legalidad burguesa es quebrada por la propia burguesía con mayor recurrencia que los adversarios a ella, v.g: Chile. Los procedimentalistas se quedan sin argumentos ante los quiebres democráticos, a no ser el recurso de la excepcionalidad histórica, lo que confirma que no se pueden escindir forma y contenido. Todo avance democrático, para serlo,

[7] Para un análisis sobre las violaciones del procedimentalismo liberal a nivel internacional, véase el artículo de Rossanda Rossana, *El problema de la democracia* en La Jornada Semanal No. 253, México, 1994, pp. 18-21.-

tiene que afectar contenidos de la legalidad establecida, para decirlo eufimísticamente, conferirle modalidades a la propiedad privada; de otra manera se corre el riesgo de caer en un academicismo vacío, tal vez con muchas citas de autores pero con poca realidad.

La conformación democrática de nuestro tiempo requiere de la presencia de las masas, lo que representa una contradictoriedad del presente momento histórico, resoluble en la teoría y aparentemente insalvable en la realidad, por la ya expuesto. ¿Pero no se trata entonces de darle a lo teórico toda la fuerza posible para que se convierta en un hecho de realidad? En primer lugar esto nos aleja de la inmanencia histórica para ubicarnos en la actividad humana como productora de las conquistas sociales, lo que implica recuperar al sujeto como productor de su futuro. No es fácil realizar esta tarea en espacios fuertemente influidos por la desinformación electrónica -oír y ver sin cultura- y con descreimiento en el valor de la acción política. Sustraer a la gente de una dialéctica conservadora y de sometimiento va a representar un esfuerzo mayor en lo inmediato y seguramente por varios años. Desterrar patrones culturales de sumisión conlleva enfrentar patrones de corrupción y de una pasividad observante, que no corresponde confundir con la tensionalidad ética que demanda la tolerancia. El poder de la dádiva política erosiona el ejercicio de los derechos; el envilecimiento de las masas va acompañado históricamente de la exaltación de las mismas. Se defecciona no sólo por dificultades externas, también por vulnerabilidad interna; miseria humana se corresponde con degradación política. La admiración del amo es la abyección del siervo.

Buscar salidas

Quienes no asignamos destinos numánticos a los pueblos, buscamos opciones políticas, en tanto éstas privilegian lo colectivo y, por ende, abren cauces a las realizaciones individuales; el camino inverso puede conducir al enclaustramiento del solitario o a las fascinaciones egoístas del individualismo. Crear condiciones para el cambio conlleva la posibilidad de transitarlo, jamás la garantía del mismo. Abogar por la democracia no representa vocación igualitarista -de por sí falsa- ni encubre un

instrumentalismo sórdido tendiente a fines inconfesables, violatorios de la pureza democrática. Por el contrario, se apoya en una inconformidad ética con el *status quo*, el inmovilismo o la hipocresía sociales. No se trata solamente de querer hablar con la verdad, siendo esto importante, se trata de eliminar políticamente que en nombre de la verdad se digan mentiras, sea en el sindicato, el parlamento o desde la presidencia.

Gramsci habló con la verdad y también se equivocó, que no equivale a mentir. De sus "páginas consejistas" extraemos enseñanzas, valoramos experiencias, sin embargo no las leemos con el mismo fervor que años atrás. No por escepticismo o desesperanza, más bien por entender que algunas de sus propuestas políticas no son ya de nuestros días; compartimos el espíritu que las anima mas buscamos realizar la politicidad de nuestro tiempo. A este respecto, no deja de sorprender releer a un Gramsci que se opone al referéndum, a las consultas y a las asambleas representativas , en el marco de la decisionalidad obrera, en 1920[8]; aun en el agitado contexto político de esos años es difícil aceptar que Gramsci haya tenido razón. Sin dejar de considerar que para el hombre contemporáneo la política no representa grandes réditos, sino más bien costos, esto significa que restringir la participación es incorporar al débito social costos adicionales. Dejar librada la actividad política al mero juego electoral es también empobrecer la política; sobre todo cuando abrir nuevos espacios de participación, a través de nuevas prácticas y actores sociales, busca democratizar la vida y lo que la circunda. Si habría que destacar algún sector de la población que ha realizado aportes substanciales en la dirección esbozada, no es otro que la mujer. Desarrollar socialmente la potencialidad que encierra la idea de género tiene que ofrecer resultados germinales, lo que no significa proponer una "democracia femenina" como sostiene algún supuesto feminismo.

Indudablemente que el Gramsci de los *Consejos de Fábrica* es menos conocido que el de los *Cuadernos de la Cárcel;* ambos períodos conforman un solo Gramsci, reunión necesaria para intentar formular una visión sintética de la democracia en nuestro

[8] Gramsci, Antonio, *Capacidad Política*, Op. Cit., p. 14O.-

autor. En tal sentido, es imprescindible incorporar la idea de hegemonía expresada en la voluntad asociativa de formular compromisos para generar una dirección política en el proceso social. Es en este contexto que retomamos la cuestión de la presencialidad política de la clase obrera en la realidad contemporánea; aunque haya disminuido no se ha eliminado su importante ubicación en lo productivo; esto lo decíamos en alguna tesis juvenil -por eso de leer el mismo libro y escribir el mismo verso- que cabe ampliar. La formulación de amplios consensos sociales es lo que puede permitir trabar negociaciones y establecer condiciones políticas a los monopolios internacionales, con creciente injerencia en la decisionalidad política nacional, de forma tal que de ser condicionantes pasen a condicionados. Lo importante de los consensos es que crean la posibilidad de plantear un disenso político, como lo adelantamos en el Prólogo de este libro, que tienda a transformar la organización del Estado y de la vida social.

Gramsci no cierra un ciclo, más bien lo abre, el que remite a la socialización de la política en la perspectiva de alcanzar una institucionalidad democrática con otras voces y otros alientos sociales.

INDICE DE AUTORES

Jorge Velázquez Delgado
Filósofo mexicano. Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana-Iatapalapa.

Jorge Luis Acanda
Filósofo Cubano. Facultad de Filosofía e Historia, Universidad de la Habana.

Juan Mora Rubio
Filósofo colombiano. Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Roberto Escudero
Filósofo mexicano. Departamento de Producción Económica, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Profesor de asignatura de la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Enrique López Oliva
Historiador cubano. Facultad de Filosofía e Historia, Universidad de la Habana.

Francisco Piñón
Filósofo mexicano. Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Manuel Canto Chac
Filósofo mexicano. Departamento de Política y Cultura, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Víctor Soria
Economista mexicano. Departamento de Economía, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Jorge Fuentes Morua
Politólogo mexicano. Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Víctor Alarcón Olguín
Politólogo mexicano. Centro de Investigación y Docencia Económicas, A.C.

Rafael Farfán
Filósofo mexicano. Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

José María Martinelli
Politólogo argentino. Departamento de Economía, Jefe del Area de Políticas Públicas, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Serie Iztapalapa: Texto y Contexto

1. *Pentecostalismo y milenarismo*
   Eliseo López Cortés
2. *Sierra de Agua*
   Laura Lima Muñiz
3. *La espiral parece un círculo*
   Aralia López González
4. *El dilema latinoamericano: hacia el siglo XXI*
   Gustavo Ernesto Emmerich
5. *Marx-Engels: crítica al despotismo-urbano*
   Jorge Fuentes Morúa
6. *Gramsci y un nuevo paradigma en la concepción de la política*
   Aquiles Chihu Amparán
7. *Cambio estructural y bloque de poder*
   José Carlos Valenzuela y Gregorio Vidal (coord.)
8. *Yagavilia, un ensayo en ecología cultural*
   Leonardo Tyrtania
9. *Identidad, ideología y ritual*
   José Carlos Aguado y María Ana Portal
10. *Símbolos del desierto*
    María Eugenia Olavarría
11. *Medicamentos, economía y salud*
    Raúl Molina Salazar y José F. Rivas Vilchis
12. *Productividad y eficiencia en la industria mexicana del azúcar*
    Enrique Hernández Laos
13. *La ciudad que construimos*
    Armando Cisneros Sosa
14. *Los usos de la identidad barrial*
    Ana Rosas Mantecón y Guadalupe Domínguez
15. *Estudios Historicos I*
    Alejandro Tortolero Villaseñor (coord.)
16. *La democracia cristiana en Centroamérica*
    Gabriel Gaspar Tapia
17. *México: Economía, Mito y Poder*
    Juan Cataingts Tellery
18. *La Casa de Moneda de México bajo la administración Borbónica 1733-1821.*
    Víctor Soria Murillo
19. *Yancuitlalpan: tradición y discurso ritual*
    Héctor Muñoz y Rossana Podestá
20. *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*
    Carlos Garma Navarro y Roberto Shadow (coord.)
21. *México: Fin de un régimen*
    José C. Valenzuela (coord.)

La Actualidad de Gramsci
Poder, Democracia y Mundo Moderno
Se imprimieron 1000 ejemplares en Agosto de 1995,
en los Talleres gráficos de
Grupo Editorial Med
Elisa No. 24 Col Nativitas
03500 Deleg. Benito Juárez
México, D.F.